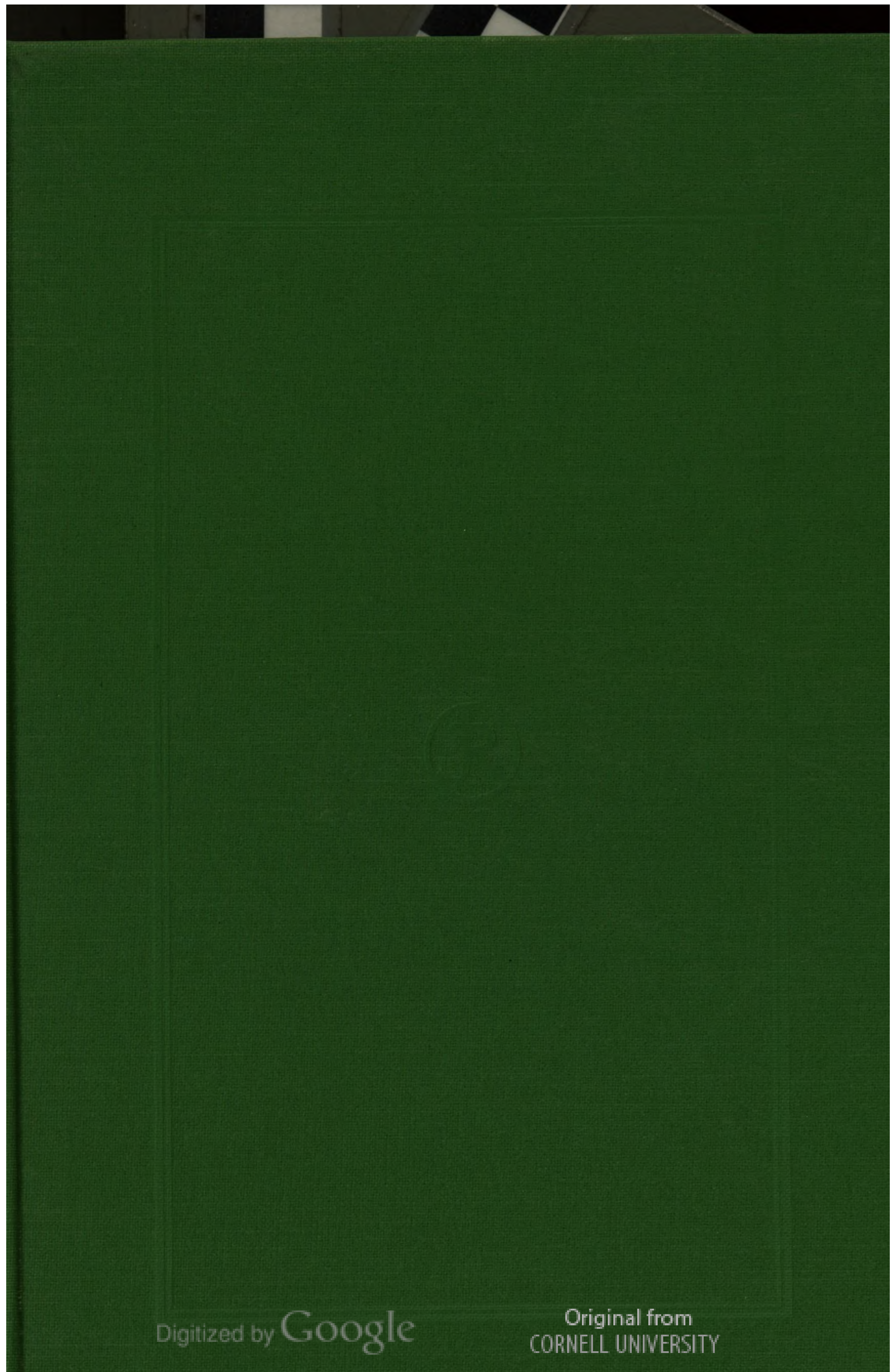

Digitized by Google
Original from
CORNELL UNIVERSITY


CORNELL UNIVERSITY
FOUNDED BY EZRA CORNELL


CORNELL UNIVERSITY LIBRARY
3 1924 112 770 783

WIENER ZEITSCHRIFT

FÜR DIE

KUNDE DES MORGENLANDES.

HERAUSGEGEBEN UND REDIGIRT

VON

G. BÜHLER, J. KARABACEK, D. H. MÜLLER, F. MÜLLER, L. REINISCH

LEITERN DES ORIENTALISCHEN INSTITUTES DER UNIVERSITÄT.

VII. BAND.

WIEN, 1893.

ALFRED HÖLDER

K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

PARIS
ERNEST LEROUX.

NEW-YORK
B. WESTERMANN & Co.

BOMBAY
MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Reprinted with the permission of the Orientalisches Institut
der Universität Wien

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LTD.
Berkeley Square House, London, W.1

First reprinting, 1966, Johnson Reprint Corporation
Printed in the United States of America

Inhalt des siebenten Bandes.

Artikel.

Anzeigen.

Kleine Mittheilungen.

Kritische Bearbeitung des Iobdialogs.

Von

Dr. G. Bickell.

(Fortsetzung.)

Elifaz:	XXII 1	ויען אליפז התמני ויאמר
Halá El jiskon gáber?	2	הלאל יסכן גבר
Ki jiskon ʿálav máṣkil.		כי יסכן עלו משכל
Hachéfç l' Šaddáj, ki tíçdaq;	3	החפץ לשדי כי תצדק
V'im báçʿ, ki táttem dárkakh?		ואם בצע כי תתם דרכך
H'mijjír'at'khá jokh'chäkha,	4	המיראתך יכחך
Jabóʾ ʿimm'khá bammíšpaṭ?		בא עמך במשפט
Halóʾ raʿát'kha rábba,	5	הלא רעתך רבה
V'en qéç laʿʿvónotäkha?		ואין קץ לעונתך
Ki táchbol -chíkha chínnam,	6	כי תחבל אחך חנם
Ubíg'de ʿʿrúmmim táfšiṭ;		ובגדי ערמם תפשט
Loʾ májim ʿájef tášqä,	7	לא מים עיף תשקה
V'meráʿeb tímnaʿ láchem.		ומרעב תמנע לחם
Veiš z'roʿ, ló haáreç;	8	ואש זרע לו הארץ
Un'ṣúʾ faním ješéb bah.		ונשא פנם ישב בה
-Lmanót šilláchta réqam,	9	אלמנת שלחת רקם
Uz'róʿot j'tómim j'dúkkaʾ.		וזרעת יתמם ידכא
ʿAl kén s'bibót'kha fáchim;	10	על כן סבבתך פחם
Vibáhel'khá pachd pít'om.		ויבהלך פחד פתאם
Or'khá chašákh, loʾ tír'ä;	11	או[רך] חשך לא תראה
Vešífʿat májm t'khassäkka.		ושפעת מים תכסך

XXII 2 b 3 M *עלים*. In A ist die ursprüngliche Uebersetzung des Verses durch die von XXI 22 a verdrängt worden. **3 b** hat Origenes aus Theodotion nachgetragen, obgleich es A schon in etwas abgekürzter Fassung, weil mit 3 a verschmolzen, hatte.

H'lo' 'Lóh gobh šámajm jír'ä,	12	הלא אלה גבה שמים יראה
V'daš kábbirím, ki rámu,		ודש כברם כי רמו
Haóm'rim l' Él: sur ménnu,	17	האמרם לאל סר ממנו
V'ma-jjif'al Šáddaj lánu?		ומה יפעל שדי לנו
V'hu' mílle' bátehém ṭob,	18	והא מלא בתיהם טב
''Çat r'šá'im rách'qa ménnu?		עצת רשעם רחקה מנו
Jír'ä çaddíq vejíṣmach,	19	יראה צדק וישמח
Venáqi jil'ag lámo.		ונקי ילעג לם
Haskén na' 'ímmo úš'lam!	21	הסכן נא עמו ושלם
Bahém t'buát'kha ṭóba.		בהם תבאתך טבה
Qach ná' mippíhu tóra,	22	קח נא מפו תורה
V'ṣim 'márav bil'babäkha!		ושם אמרי בלבבך
-M tašúb 'ad Él v'te'ánä,	23	אם תשב עד אל ותענה
Tarchíq 'avl méohläkha,		תרחק עול מאהלך
Az 'ál Šaddáj tit'ánnag,	26	אז על שדי תתענג
V'tiṣṣá' el 'Lóh panäkha.		ותשא אל אלה פניך
Ta'tír -lav, v'jíšma'äkka,	27	תעתר אלו וישמעך
Unédaräkha t'šállem;		ונדריך תשלם
Vetígzar omr, v'jaqóm lakh,	28	ותגזר אמר ויקם לך
Ve'ál d'rakhäkha nógh or.		ועל דרכיך נגה אור
Iob:	XXIII 1	ויען איב ויאמר
Gam jáda't-: míjjad- ṣichi;	2	גם ידעת מידי שחי
V'jadó kab'dá 'al án'chat-!		וידו כבדה על אנחתי

12a5 so A; M וראה. **12b1—2** so A; M ככבם ריש (sehr sonderbar). Zu übersetzen: Sieht nicht Gott in seiner Himmelshöhe (was auf Erden vorgeht) und vernichtet die Gewaltigen, welche sich überheben? Das Thronen Gottes im Himmel verbürgt hier seine Allwissenheit, während der Interpolator von 13—16 daraus einen Einwand der Gegner macht. **13—16** > A (13b setzt bereits die falsche Lesart von M in XXI 22b voraus). Die Interpolation ist vielleicht gegen die epikuräische Philosophie gerichtet (was nicht auffallender wäre, als dass sich Prov. XXV 23 auf das Klima Alexandriens bezieht). **17b4** ἡμῖν; לם. **18b1** ועצת. **18b4** ἀπ' αὐτοῦ; מני. Uebersetze: und Er sollte (wie Iob XXI 9. 13. 16. 24 behauptet hat) ihre Häuser mit Gütern anfüllen und bei dem Treiben der Frevler fern (unthätig) bleiben? Vielmehr bestraft er sie, zur Genugthuung der Gerechten, wie 19 ausführt. **19a1—2** יראו צדקים. **20** > A. **23a4** Κυρίου; שדי. **23a5** καὶ ταπεινώσῃς σεαυτόν; תבנה (syntactisch unmöglich). **24** > A (nachträglicher Vordersatz, welcher dem parasitischen Nachsatze 25 genau entspricht). **25** lässt Iob noch als reich erscheinen, ebenso wie 24. **26a1** so A; M vorher כי (durch die Einschiebung des falschen Nachsatzes 25 veranlasst). **28a** in A jetzt durch die Uebersetzung von VIII 6b verdrängt. **29—30** > A. **XXIII 2a2—3** οἶδα ὅτι ἐκ χειρός μου;

Mi jitten v'émçaéhu,	3	מי יתן ואמצאה
Abó' 'adé t'khunáto!		אבא עד תכנתו
E'r'khá lefánav mišpaṭ!	4	אערכה לפנו משפט
Ufi 'mallé tokháchot!		ופי אמלא תוכחת
Ed''á millim, ja'néni;	5	אדעה מלם יענני
V'abína, má-jjomár li!		ואבנה מה יאמר לי
Hubb'rób koch járib 'immad-?	6	הברב כח ירב עמדי
Az ló' af hú' jaṣím bi!		[אז] לא אף הא ישם בי
Šam jášar nókhach 'immo,	7	שם ישר נוכח עמו
Va'fáll'ṭa l'näçach mišpaṭ-.		ואפלטה לנצח משפטי
Hen qádm ehlókh, v'enännu;	8	הן קדם אהלך ואיננו
V'achór, veló' abín lo.		ואחר ולא אבן לו
Ki jáda' därekh 'immad-;	10	כי ידע דרך עמדי
B'chanáni, k'záhab éçe'.		בחנני כזהב אצא
Ba'šúro ách'za rágli;	11	באשרו אחוה רגלי
Darkó šamárti v'ló' aṭ.		דרכו שמרתי ולא אט
Miçvát ṣ'fatáv, v'lo' ámiš;	12	מצות שפתו ולא אמש
B'cheqí çafánt- im'ré fiv.		בחקי צפנת אמרי פו
V'hu' b'ächad, v'mí j'šibännu?	13	והא באחד ומי ישבנו
V'nafšó ivv'tá, vajjá'aṣ.		ונפשו אות ויעש
'Al kén mippánav -bbáhel,	15	על כן מפנו אבהל
-Tbonén v'efchád mimménnu.		אתבונן ואפחד ממנו
V Elóhim ȟérakh líbbi,	16	ואל[הם] הרך לבי
Ve Šáddaj híbhiláni;		ושדי הבהלני
Ki níçmatt- mípp'ne chóšekh,	17	כי נצמת מפני חשך
Ufánaj kissa' ófel.		ופני כסה אפל

היום מרי (als ob die Disputation mehrere Tagesleistungen umfasst habe). Uebersetze: nun gut, ich weiss ja, dass ich mein Leiden selbst verschuldet, mich nur selbst anzuklagen habe, und dass Gottes Hand wegen meines Stöhnens (weil ich mich noch zu klagen erfreche) so schwer auf mir lastet. Iob gibt die absurden Beschuldigungen des Vorredners mit vornehmer Ironie zu; nach der gewöhnlichen Erklärung würde er ganz darüber schweigen, was sehr affectirt herauskäme, namentlich bei der scharfen Abfertigung, welche die harmlose Rede Baldad's später erfährt. **2 b 1** καὶ ἡ χεὶρ αὐτοῦ; ידי (gibt keinen klaren Sinn).

3 a 2 so A (da γνοίη jedenfalls aus δοίη corrumpirt ist); M + ידעתי (aus 2 a hierher verschlagen). **6 b 3** ἐν ἀπειλῇ (falsche Uebersetzung); אך. Uebersetze: dann wird selbst Er mir nichts zur Last legen können. Der vorhergehende Fragesatz drückt nämlich die Ueberzeugung aus, dass Gott das dort als möglich Bezeichnete unmöglich beabsichtigen könne. **9** > A. **12 b 1** ἐν δὲ κόλπῳ μου; מחקי. **14** > A. **17 a 1** + לא (sinnlos;

Maddú' miš Šáddaj 'íttim,	XXIV 1	מדע משדי עתם
V'jod''áv lo' cházu jámav?		*וידעו לא חזו ימו
R'ša'ím g'bulót jaṣṣígu;	2	[רשעם] נבלת ישגו
'Edr gázelú vajjír'u.		עדר גזלו וירעו
Chamór j'tomím jinhágu,	3	חמר יתמם ינהגו
Vejáchb'lu šór almána;		[ו]יחבלו שור אלמנה
Jaṭṭú -bjoním middárekh,	4	יטו אבינם מדרך
Jachd chúbb'u ''níjje áreç.		יחד חבאו עניי ארץ

(Hier fehlen etwa sieben Strophen.)

Hen éllä šám''a ózni;	25	[הן אלה שמעה אזני
Ra'tá gam 'éni, v'khén hí'!		ראת גם עיני וכן הא]
V'im lô' -fo, mí jakhz'béni,		ואם לא אפו מי יכזבני
V'jaṣím leál milláti?		וישם לאל מלתי

auch nicht mittelst der allzugeistreichen Distinction zu retten, dass Iob nicht durch die Finsterniss, soll heissen sein Leiden, sondern durch dessen Räthselhaftigkeit innerlich vernichtet sei, da ja letztere mit ebensoviel, ja noch mehr Recht *Finsterniss* genannt werden könnte). **17 b 1** πρόσωπον δέ μου (so nach Cod. Alex. und Said. gegen die dittographische Variante πρὸ προσώπου δέ μου, welche keineswegs der masoretischen Lesart entspricht); ומפני (lässt das Dunkel vor dem Angesichte Iob's verdeckt werden, was doch höchstens bedeuten könnte, dass er hell sehe).

XXIV 1 a 2 + לא נצפנו (A hat wenigstens לא noch nicht). Der Vers fragt: warum fehlt die ausgleichende Gerechtigkeit im Geschicke der Menschen, wenn doch Gott die Welt regiert? Denn 1 a ist virtuell ein Bedingungssatz, was nur aus religiöser Scheu nicht stärker hervorgehoben wird; wie denn überhaupt die gewöhnliche Auffassung, wonach es sich immer nur um das Wie und gar nicht um das Ob der theistischen Weltanschauung handelt, ein tieferes Verständniss des Buches Iob unmöglich macht. Aehnlich ist auch XII 10 aufzufassen. Man beachte ferner Iob's eigenthümliche ängstliche Scheu XXI 5—6, von welcher er bei seinen Klagen über das Unglück der Frommen so wenig verräth! **4 b** ist in A nicht übergangen, da δικαίας (δίκαιοι?) dem עניי ארץ entspricht; sowie dem חבאו ἀπέβησαν, dessen irrige Verbindung mit dem Folgenden den in Cod. Sin. Memph. und der richtigen Lesart von Said. noch fehlenden Zusatz δὲ veranlasst hat; Cod. Alex. hat statt δὲ ein καὶ vor ἀπέβησαν, was auch sehr passend wäre. **9** besteht offenbar aus Glossen oder Varianten zu 2 b. 3. 4 b, da die fast völlige Gleichheit des Wortgefüges sonst unerklärlich wäre, und 9 b keinen deutlichen Sinn liefert. **25 d** scheint in A nicht übergangen, sondern nur abgekürzt und mit 25 c verschmolzen zu sein, da τίς ἐστιν ὁ φάμενος ψευδῆ με λέγειν schwerlich bloss für מי יכזבני steht. Die letzte Strophe haben wir zu ergänzen versucht; vorher ist aber noch eine weitere Schilderung der verkehrten Welt ausgefallen, in welcher die Unschuld leidet und das Laster triumphirt; an die Stelle derselben sind ganz fremdartige Tristichen eingeschoben worden, deren jetzige Verbindung die Exegeten in Ungewissheit lässt, ob von Duldern oder Frevlern, von Strafe oder Straflosigkeit die Rede ist!

Baldad:	XXV 1	ויען בלדד השחי ויאמר
Hamšél vafáchad ʻímmo,	2	המשל ופחד עמו
ʻOsä šalóm bim'rómav.		עשה שלם במרמו
Hajéš mispár lig'dúdav;	3	היש מספר לגדדו
V'ʻal mí lo' jáqum óro?		ועל מי לא יקם אורה
Bekhócho rága' hájjam,	XXVI 12	בכחו רגע הים
V'bit'búnató macháç rahb.		ובתבנתו מחץ רהב
B'ruchó šamájim šífra;	13	ברחו שמים שפרה
Chol'lá jadó nechás b'rich.		חללה ידו נחש ברח
Verá'am géburáto,	14c	ורעם גברתו
Mi jitbonén, j'sitännu?	d	מי יתבונן [יסתנו]
Umá-jjiçdáq 'noš ʻím El;	XXV 4	ומה יצדק אנש עם אל
Umá-jjizkä j'lud íšša?		ומה יזכה ילד אשה
Hen ʻád jaréch, v'lo' jáhel;	5	הן עד ירח ולא יהל
V'khokh'bím lo' zákku b'ʻénav!		וכוכבם לא זכו בעינו
Af kí ben ádam, rímma,	6	אף כי [בן] אדם רמה
Ubén enóš, toléʻa!		ובן אנש תולעה
Iob:	XXVI 1	ויען איב ויאמר
Mä ʻázartá leló' khoch,	2	מה עזרת ללא כח
Hošá'ta ézro' ló' ʻoz?		הושעת זרע לא עז
Et mí higgádta míllin;	4	את מי הגדת מלן
V'niš'mát mi jáç'a mímmakh?		ונשמת מי יצאה ממך
Chaj Él, hesír mišpáṭi,	XXVII 2	חי אל הסר משפטי
Ve Šáddaj, hémar náfši:		ושדי המר נפשי

XXVI 5—11 > A. **13 b 4** = Riegelschlange, der Drache, welcher durch seine Umschlingung die Sonne verfinstert (vgl. IX 7 b). **14 a-b** > A. **14 d 3** fand A (ὁπότε ποιήσει) mit Sin geschrieben, das sie für Schin hielt und so den Sinn verfehlte. Uebersetze: aber den Donner seiner Majestät, welcher Vernünftige wird den wohl (durch Murren und Anklagen) gegen sich aufreizen? Der jetzige Text gibt gar keinen klaren Sinn. **XXV 5 a 5** ἐπιφαύσκει; יאהל (vielleicht nur incorrecte scriptio plena). **6 a 4** und **6 b 2** haben in M ihren Platz miteinander vertauscht. **XXVI 3** weist schon der kleinliche Einfall, Iob über die Kürze der vorhergehenden Rede spotten zu lassen, auf einen Interpolator hin. Im ursprünglichen Gedichte bringt Iob die Verhandlung dadurch zum Abschluss, dass er Baldad ungeduldig anfährt und Sofar's eben so kurze Rede ganz ignorirt. **XXVII 1** musste eingeschoben werden, weil der jetzt unmittelbar vorhergehende Abschnitt aus Baldad's Rede dem Iob zugeschrieben war, wonach sich dann das Folgende wie ein ganz neuer Anfang ausnahm. **3** zerstört vollständig die Construction des Protestes.

Im t'dább'ran ş'fátaj 'ávla,	4	אם תדברן שפתי עולה
Ul'šón- im jéhgä r'míjja!		ולשני אם יהגה רמיה
Chalíla li, -m açdíq'khem!	5	חללה לי אם אצדקכם
'Ad égva', lô' -sir túmmat-!		עד אנוע לא אסר תמתי
B'çid'qót- hechzáqt- v'lo' árpä;	6	בצדקתי החזקת ולא ארפה
Lo' jéchraf l'báb- mijjámaj.		לא יחרף לבבי מימי
Orä et'khém bejád El;	11	אורה אתכם ביד אל
'Šer 'im Šaddáj, lo' 'kháched.		אשר עם שדי לא אכחד
Hen áttem kúll'khem ch'zítem;	12	הן אתם כלכם חזתם
V'lamá zä hábl tehbálu?		ולמה זה הבל תהבלו
Ki jéš lekhäsef móça',	XXVIII 1	כי יש לכסף מוצא
V'maqóm l'zaháb, jazóqqu;		ומקם לזהב יזקו
Barzäl me'áfar júqqach,	2	ברזל מעפר יקח
Veäben jáçuq n'chúša.		ואבן יצק נחשה
Qeç şám l'chošk, dóllo mé'noš;	3 a	קץ שם לחשך דלו מאנש
Hafákh miššóreš hárim.	9 b	הפך משרש הרם
Baççúrot j'órim bíqqe',	10 a	בצרת יארם בקע
Vetá'lumá joçí' or.	11 b	ותעלמה יצא אור
V'hachókhma, méajn tábo';	20	והחכמה מאין תבא
V'e zä meqómi bína?		ואי זה מקם בנה

---

5 a 4 M אצדק אתכם. **5 b 5** so A (da in Cod. Alex. Compl. Said. Memph. Syrohex. das erste μου fehlt); M + ממני. **XXVIII 1 a 1** gibt im jetzigen Zusammenhang, nach der auf Iob übertragenen Rede Sofar's, durchaus keinen Sinn, ist dagegen eine ausgezeichnete Begründung für XXVII 11—12; der Beweis liegt in der ganzen folgenden Auseinandersetzung über das Beschränktsein des Menschen auf praktische Weisheit, welches eben den Schluss der Freunde von Iob's Leiden auf seine Schuld so thöricht und ihrem eigenen Standpunkte widersprechend macht. Da also die directe Begründung in 20—28 liegt, so kann die vorher als Contrast erwähnte Metallgewinnung schwerlich den breiten Raum eingenommen haben wie in M. **3 b—4 a** > A. **4 b** sehr unglückliche Glosse zum Folgenden. **3 a 4—5** in M durch Einschiebsel vom Vorhergehenden getrennt = 4 c 1—2. Uebersetze: der (Bergmann), dessen Schweben fern von Menschen ist, hat der Finsterniss ein Ende gemacht. **3 a 5** (in M 4 c 2) so A; M + נעו. **5—9 a** > A. **10 b** Glosse zu 11 b, **11 a** zu 10 a. **12** Doublette zu 20 mit der falschen Lesart תמצא statt תבא; der Vers mit der richtigen Lesart kam vom Rande, wo er als Correctur stand, in den Text, worauf man durch Einschiebung von 13 (wo A noch דרכה statt des erst nach der Einschaltung von 14—19 möglichen ערכה vorfand) die Wiederholung zu einer rhetorischen Figur zu stempeln suchte. 14—19 > A (handelt von dem hohen Werthe, statt von der Unerreichbarkeit der Weisheit).

Neʿl'má meʿéne khól chaj;	21 a	נעלמה מעיני כל חי
Oznénu šám'ʿu šímʿah.	22 b	אזנינו שמעו שמעה
Elóhim hébin dárkah,	23	אלהם הבן דרכה
Vehú jadáʿ et m'qómah;		והא ידע את מקמה
Ki hú' liq'çót arç jábbiṭ,	24	כי הא לקצת ארץ יבט
Tacht kól haššámajm jír'ä.		תחת כל השמים יראה
Baʿ'şóto láruch míšqal,	25	בעשתו לרח משקל
Umájim tíkken b'mídda,		ומים תכן במדה
Az ráa váj'sapp'räha,	27	אז ראה ויספרה
H'khináh vegám chaqárah.		הכנה וגם חקרה
Vajjómer láadám: ch'dal!	28	ויאמר לאדם [חדל
Al tél' b'ramót mimmékka!		אל תלא ברמת ממך]
Hen jír'atí, hí' chókhma;		הן יראתי הא חכמה
Vesúr merá', hí' bína!		וסר מרע [הא] בנה
Sofar:	XXVII 7	[ויען צפר הנעמתי ויאמר]
Jehí kherášaʿ ój'bi,		יהי כרשע איבי
Umítqom'mí kheʿávval!		ומתקוממי כעול
Ki má-ttiqváti chánef,	8	כי מה תקות חנף
Ki jébaççáʿ 'Loh náfšo?		כי יבצע אלה נפשו

21a1 so A; M ונעלמה. **21 b—22 a** > A (zerstört den Gegensatz zwischen Augen und Ohren). Anfangs scheint nur 22a, und zwar vor 21a, eingeschoben zu sein; denn Clemens Alex. citirt Strom. VI 6 aus einer unbekannten Iobübersetzung (vielleicht derselben, welche der h. Paulus Rom. XI 34; I Cor. III 19 benutzt): λέγει ὁ ᾅδης τῇ ἀπωλείᾳ· εἶδος μὲν αὐτοῦ οὐχ εἴδομεν, φωνὴν δὲ αὐτοῦ ἠκούσαμεν (= 22a. 21a. 22b). **22b1—2** M באזנינו שמענו. **24a4** הארץ. **25a1** לעשות; die richtige Lesart ward am Rande angemerkt und gerieth aus Versehen hinter 25, wo sie A schon vorfand. **26** > A (aus XXXVIII 25 entlehnt, um der Correctur בעשתו ein vermeintlich nothwendiges Object zu geben). **28c2** יראת י׳ ist kaum als Variante zu betrachten, aber unzulässig wegen des Tetragrammatons, zumal im Munde Gottes; noch unerträglicher wäre אדני, wie die Masora statt י׳ vorschreibt (bekanntlich gehören die Gottesnamen zu denjenigen Bestandtheilen, welche auch in dem constituirten Texte noch einigermassen veränderlich blieben). Unsere Stelle anticipirt die Gottesrede keineswegs, da Iob ja die Rathlosigkeit des Menschen gegenüber den Welträthseln nur zur Widerlegung der Freunde, nicht seiner selbst, geltend macht, sogar nicht ohne Sarkasmus gegen den Schöpfer, wie BUDDE gezeigt hat. **XXVII 7** warnt der sonst derbe Sofar, durch Iob's barsche Antwort an Baldad eingeschüchtert, nur noch indirect: das Los des Frevlers ist so schrecklich, dass ich es höchstens meinem ärgsten Feinde wünschen könnte (meine Bekehrungsmahnung an dich also aus wahrer Freundschaft hervorgeht). **8b2** + כי ישל (Variante zum Vorhergehenden).

Haçá''qató jišmá' El,	9	הצעקתו ישמע אל
Ki tábo' 'álav çára?		כי תבא עלו צרה
Im 'ál Šaddáj jit'ánnag,	10	אם על שדי יתענג
Jiqrá' Elóh bekhól 'et?		יקרא אלה בכל עת
Im jírbu bánav, l'mó charb;	14	אם ירבו בנו למו חרב
V'çe'çáav ló' jisb''ú lachm.		וצאצאו לא ישבעו לחם
S'ridáv b'mavt jíqqabéru,	15	שרדו במות יקברו
V'alm'nótam ló' tibkäna.		ואלמנתם לא תבכין
Im jíçbor k''áfar kásef,	16	אם יצבר כעפר כסף
Ukh'chómer jákhin málbuš,		וכחמר יכן מלבש
Jakhín, veçáddiq jílbaš,	17	יכן וצדק ילבש
Vekhäsef náqi jáchloq.		וכסף נקי יחלק
Baná kh''akkábiš béto;	18 a	בנה כע[כב]ש ביתו
'Ašr jiškáb, v'lo' jósif.	19 a	עשר ישכב ולא יוסף
Tass'géhu kh'májm balláhot;	20	תשנה כמים בלהת
Lajl génabáttu súfa.		ליל נגבתו ספה
Iob:	XXIX 1	ויען איב ויאמר
Mi jitt'nen- k'jár'che qädem,	2	מי יתנני כירחי קדם
Kimé, Elóh jišm'réni;		כימי אלה ישמרני
B'hilló, neró, ''le róši,	3	בהלו נרו עלי ראשי
Leóro élekh chóšekh!		לאורו אלך חשך
Ki 'šúr- haj'tá b'mo cháres,	4	כי אשרי הית במו חרס
Besód Elóh ''le óhli;		בסוד אלה עלי אהלי

---

13 aus XX 29 wiederholt, um den durch die Umstellung von XXVII 11—12 zerstörten Zusammenhang wiederherzustellen, wobei aber vergessen ward, den Frevler von 14 an, nach Anleitung von 13b, im Plural auftreten zu lassen (auch in A ist 14a mit Cod. Sin. Cod. Ephr. rescr. Cod. Alex. Compl. Said. Memph. It. Syrohex. αὐτοῦ zu lesen). **15 b 1** χήρας δὲ αὐτῶν; ואלמנתו (passt nicht recht in den Parallelismus). **18 a 2** ὥσπερ ἀράχνη; jetzt geht eine alte, durch καὶ damit verbundene, Correctur nach M (ὥσπερ σῆτες) vorher, welche aber von der Peschita noch nicht vorgefunden zu sein scheint, da diese, offenbar nach A, nur ܐܝܟ ܓܘܓܐ hat. **18 b** > A. **19 a 4** προσθήσει; יאסף. Uebersetze: reich legt er sich nieder, bleibt es aber nicht. **19 b** > A. **21—23** > A. **XXIX 1** geändert, weil jetzt eine andere Rede Iob's unmittelbar vorhergeht. **4 a** so, wie es scheint, A (wo ὁδοῖς die ursprüngliche Lesart ist); M כאשר היתי בימי חרפי (gegen die Strophik, aber strenggenommen nach der alten Orthographie vom obigen Texte nur im letzten Worte verschieden). Uebersetze: denn damals schritt ich im Sonnenscheine (Gegensatz zu XXX 28a) einher. Die *Tage meines Herbstes* klingen mir zu pretiös für unseren Dichter. **5 a** Glosse (ursprünglich wohl Variante) zu 4b. **5 b** verstösst durch directe Rückbeziehung auf den Prolog gegen den Plan der Dichtung.

Bir'chóç h'likháj bechém'a,	6	ברחץ הלכי בחמאה
V'çur jáçuq li pal'gé šamn.		וצר יצק לי פלני שמן
Beçé'ti šá'r ''le qáret,	7	בצאתי שער עלי קרת
Bar'chób akhín mošábi,		ברחב אכן מושבי
Raún- n''arím v'nechbáu,	8	ראני נערם ונחבאו
J'šiším qamú, 'amádu.		יששם קמו עמדו
Sarím 'aç'rú bemíllim,	9	שרם עצרו במלם
Vekháf jaṣímu l'fíhem;		וכף ישמו לפהם
Ki ózn šam''á vatt'ášš'ren-,	11	כי אזן שמעה ותאשרני
V''ajn rá'ta vátt''idéni.		ועין ראת ותעדני
Ki 'mállet 'áni m'šávve',	12	כי אמלט עני משוע
V'jatóm veló' 'ozér lo;		ויתם ולא עזר לו
Birkát -bed 'álaj tábo',	13	ברכת אבד עלי תבא
Veléb almána árnin.		ולב אלמנה ארנן
Çadq lábašt-, vájjilbášen-;	14	צדק לבשת וילבשני
Kim''íl v'çaníf mišpáṭi.		כמעל וצנף משפטי
'Enájm hajít- la'ívver,	15	עינים היתי לעור
V'ragláim lappíssech áni.		ורגלים לפסח אני
Ab -nókhi láebjónim,	16	אב אנכי לאבינם
V'rib, ló' jadá't-, echq'réhu;		ורב לא ידעת אחקרה
Va'šább'ra m'táll''ot 'ávval,	17	ואשברה מתלעת עול
V'miššínnav ášlikh ṭáref.		ומשנו אשלך טרף
Li šáme'ú v'jichélu,	21	לי שמעו ויחלו
V'jidd'mú lemó 'açáti;		וידמו למו עצתי
Ach'ré dabb'rí lo' jíšnu,	22	אחרי דברי לא ישנו
V''alémo tíṭṭof míllat-.		ועלים תטף מלתי
Ve'átta ṣách'qu 'álaj,	XXX 1	ועת שחקו עלי
Ço''rím mimménni lámim,		צערם ממני למם

6a3 βουτύρῳ; בחמה. **6b3** M עמדי (aus 5). **7** ist Vordersatz zu 8. **8b1** וישׁשם. **10** > A (unerträglich tautologisch; übrigens ist 10a ursprünglich nur Dittographie von 8a). **13a** von Origenes ergänzt, obgleich es, wie με εὐλόγησε beweist, schon ursprünglich in A wiedergegeben war. **18** unterbricht den Zusammenhang, spielt nach **M** auf den Prolog an und ist sehr unklar. A übersetzt die Lesart ואמר זקני עם גוע נחל ארבה ימם. **19—20** > A. **23** führt den Tropus von 22b in ermüdender Weise weiter aus, wobei Bild und Sache unschön vermengt werden. **24a** schiefer Gegensatz zu XXX 1a, jetzt durch die folgende, noch spätere Einschaltung davon getrennt. **24b—25** > A. **XXX 1b3** νουθετοῦσι (nach der arabischen Bedeutung der Wurzel statt der syrischen, wo ܙܥܪ mit ܨܥܪ wechselt, vgl. Isaac Antioch. I 198; II 338); לימם (wonach Iob darüber klagen würde, dass die hier geschilderten unverschämten Buben jünger als

Ašér maásti 'bótam,		אשר מאסתי אבתם
Lašít ʿim kál'be çóni.		לשת עם כלבי צאני
Gam kóch j'dehém lamá li?	2	גם כח ידיהם למה לי
ʿAlémo -bád kol chásed.		עלים אבד כל חסד
B'ne nábal, gám b'ne b'lí šem,	8	בני נבל גם בני בלי שם
Nikk'ú minní haáreç!		נכאו מן הארץ
V'ʿattá n'ginátam hájit-,	9	ועת נגנתם הית
Va'hí lahém lemílla;		ואהי להם למלה
Ti'ʿbúni, rách'qu ménni,	10	תעבני רחקו מני
V'mippánaj lóʾ chaș'khú roq.		ומפני לא חשכו רק
Ki jítr- pittách vaj'ʿánnen-,	11	כי יתרי פתח ויענני
V'diglí mimménni šíllech.		ודגלי ממני שלח
Natáš n'tibót l'havvótaj;	13	נתש נתבת להותי
Jaʿlú, velóʾ ʿozér li.		יעלו [ו]לא עזר לי
Tacht šóa hítgalgálu,	14 b	תחת שאה התגלגלו
Hohp'khú ʿaláj balláhot;	15	ההפכו עלי בלהת
Tirdóf karúch n'dibáti,		תרדף כרח נדבתי
Ukh'ʿáb ʿab'rá j'šuʿáti.		וכעב עברה ישעתי

---

er selbst seien). Uebersetze: Hirtenbuben drängen sich frech an mich heran. Der Text in M wohl durch XXXII 6 beeinflusst; με ἐν μέρει = ממני.

2 b 3—4 παντὸς ἀγαθοῦ (da 2 in A nur aus stylistischen Gründen zwischen 4 a und 4 b erscheint, welche dort mit Recht vor 3 a stehen); כלח בחסר (um eine Verbindung mit dem jetzt fälschlich Folgenden herzustellen). Zu übersetzen: ihnen gegenüber war jegliches Mitleid weggeworfen, schlecht angewandt (da sie zwar stark genug, aber wegen ihrer Bosheit unzuverlässige Diener waren). **3—7** handelt von unterdrückten Unglücklichen, nicht von Taugenichtsen, denen Iob wohl kaum ihre Armuth so bitter vorgeworfen haben würde. **11 b 1** μου τὴν στολήν; ורסן (weil man יתר = Hoheit für *Sehne*, *Seil* hielt und im Parallelstichos einen entsprechenden Ausdruck haben wollte). Auch M hat die ursprüngliche Lesart fast unverändert (als רגלי) in 12 bewahrt, dessen erste Hälfte Dittographie von 11 ist. Hier muss דגל Synonym von יתר sein, vgl. Cant. V 10. **11 b 2** so A; M מפני (aus 10 b). **11 b 3** ἐξέδυσε (nach der richtigen, in Cod. Sin. Said. It. erhaltenen Lesart); שלחו (während doch in 11 und 13 a offenbar überall Gott Subject ist, durch dessen Verhalten Iob den 9—10 beschriebenen Insulten preisgegeben ist). **12** > A (theils Dittographie von 11, theils aus XIX 12 nach dem Texte M). **13 a 1** κατηκόντισε; נתסו. **13 a 2** scheint A noch kein Suffix vorgefunden zu haben. **13 b 4** so, wie es scheint, A; M לם. Uebersetze: Gott hat meinen Unheilsschlägen Bahnen gebrochen; sie dringen ein, und niemand hilft mir. **14 a** > A. **14 b** holt das Subject im Parallelstichos nach, wie XXXI 6 a (auch XXX 1 a). **15 a 1** ἐπιστρέφονται; ההפך. **15 b 1** wird Gott angeredet. **16 a** > A (aus Ps. XLII 5 eingeschoben als Parallelstichos zu 16 b, einer schon früher vom Rande in den Text gerathenen Variante zu 27 b).

Lajl ʿáçm- niqqár meʿálaj,	17	ליל עצמי נקר מעלי
Veʿórʾqaj lóʾ jiškábun;		וערקי לא ישכבן
Bʾrob kóch jitchúppeṣ lʾbúši,	18 a	ברב כח יתחפש לבשי
Vʾetmáššel kʾʿáfar vʾéfer.	19 b	ואתמשל כעפר ואפר
ʾŠavvéʿ, velóʾ taʿnéni;	20 a	אשוע ולא תענני
Teháfekh léakhzár li.	21	תהפך לאכזר לי
Beʿóçm jadʾkhá tiṣṭʾméni,		בעצם ידך תשטמני
Utʾmógegén- tušijja.	22 b	ותמגגני תשיה
Ki jádaʿt-: mávt tʾšibéni,	23	כי ידעת מות תשבני
Ubét moʿéd lekhól chaj.		ובית מועד לכל חי
Akh lóʾ ṭobéʿ jišlách jad;	24	אך לא טבע ישלח יד
Im bʾfido lóʾ ješávveʿ?		אם בפדו לא ישוע
Im lóʾ bakhít- liqʾšé jom,	25	אם לא בכת לקשה יום
ʿAgʾmá nafši laébjon?		עגמה נפשי לאבין
Ṭob qivvit- vájachʾlá lʾor;	26	טב קות ואיחלה לאור
Hinné qiddʾmún- jʾme ʿóni.	27 b	[הנה] קדמני ימי עני
Qodér hillákht- bʾloʾ chámma;	28	קדר הלכת בלא חמה
Qamt- báqqahál, ašávveʿ.		קמת בקהל אשוע

---

18 b > A. **19 a** Einschiebsel in Prosa, auf Missverständniss des Folgenden beruhend. **20 a 1** + אליך. **20 b** > A; der Stichos ist in den hexaplarischen Handschriften mit dem Asterisk bezeichnet, fehlt auch wirklich in einem saidischen Lectionar, während er in der saidischen Iobhandschrift ergänzt ist (woraus erhellt, dass dieselbe auch in XVII 16; XX 3—4; XXX 22 sehr wohl aus dem hexaplarischen Texte interpolirt sein kann, zumal eine von Erman veröffentlichte saidische Iobperikope alle Ergänzungen aus Theodotion hat). Der ursprüngliche Text Theodotion's, muss gelautet haben: ἔστησα καὶ κατενόησάς με (δὲ fehlt noch in Cod. Alex. Syrohex. Said. Memph. Itala); die falsche Lesart κατενόησαν hat in 21 a ἐπέβησαν veranlasst, wofür Said. It. Syrohex. noch die zweite Person sing. haben. **22 a** > A. Denn ἔταξας δέ με ἐν ὀδύναις ist die Uebersetzung von 22 b, nicht von 22 a, wie Origenes glaubte, daher er aus Theodotion καὶ ἀπέῤῥιψάς με ἀπὸ σωτηρίας hinzufügte. Diese Doublette ist in den hexapl. Handschriften mit dem Asterisk bezeichnet, aber in die saidische Iobhandschrift (auch in das Lectionar) eingedrungen. **24 a 1** = trotz der in 23 constatirten Aussichtslosigkeit des Hilferufes. **24 a 3** בעי. **24 b 3—4** M להן שוע. **26. 1** so A; M vorher כי, obgleich 26 nicht den Grund, sondern das Ergebniss von 25 enthält. **26. 2** so A (wo nur die beiden Sätzchen des Stichos in einen einzigen verschmolzen sind); M + ויבא רע. **26. 4** so A; M + ויבא אפל. **27 a** > A (etwas zu drastisch für unseren Dichter, sollte wohl den durch die Einschaltungen in 26 zerstörten Parallelismus herstellen). **27 b 1** hebt den Gegensatz zwischen Iob's berechtigter Hoffnung und ihrer schrecklichen Enttäuschung viel wirkungsvoller hervor, als die Anticipationen des Textes M in 26.

Ach hájiti letánnim,	29	אח היתי לתנם
Veré'ä líb'not já'na.		ורע לבנת יענה
'Ori šachár me'álaj,	30	עורי שחר מעלי
V''açmí chará min chóreb;		ועצמי חרה מן חרב
Vaj'hí leébl kinnóri,	31	ויהי לאבל כנרי
Ve'úgabí l'qol bókhim.		ועגבי לקל בכם

(Hier fehlen zwei Strophen.)

Im hálakht- 'ím meté šav',	XXXI 5	אם הלכת עם [מתי] שוא
Vattácheš l'mírma rágli!		ותחש למרמה רגלי
Jišq'léni b'móz'ne çüdeq,	6	ישקלני במאזני צדק
V'jedá' Elóh tummáti!		וידע אלה תמתי
Im tiṭṭä 'šúr- min háddark,	7 a	אם תטה אשרי מן הדרך
V'achár 'enáj halákh líbb-,	b	ואחר עיני הלך לבי
Ezr''á, veácher jókhel,	8	אזרעה ואחר יאכל
Veçé'çaáj j'šorášu!		וצאצאי ישרשו
Im nífta líbb- 'al íšša,	9	אם נפתה לבי על אשה
V''al pütach ré'i -rábti,		ועל פתח רעי ארבתי
Tiṭchan leácher íšti,	10	תטחן לאחר אשתי
V''aläha jikhr''un 'chérin!		ועליה יכרען אחרן
Ki n'óf ešt íš, hí' zímma,	11	כי [נאף אשת אש] הא זמה
Vehú' 'avón pelílim;		והא עון פללם
Eš hí', 'ad 'báddon tókhel,	12	אש הא עד אבדן תאכל
Ub'khól t'buáti t'šáreš.		ובכל תבאתי תשרש
Im ém'as míšpaṭ 'ábdi,	13	אם אמאס משפט עבדי
Va'mát- b'ribám 'immádi!		ואמתי ברבם עמדי
V'ma é'ṣä, kí jaqúm El;	14	ומה אעשה כי יקם אל
V'khi jífqod, má 'šibännu?		וכי יפקד מה אשבנו
Ki fáchad élaj éd El,	23	כי פחד אלי איד אל
Umíṣṣ'etó lo' úkhal.		ומשאתו לא אכל

XXXI 1—4 > A. Diese Glanzstelle hat der Uebersetzer gewiss nicht willkürlich weggelassen; da aber zwischen den Kapiteln 30 und 31 jetzt in beiden Texten eine unentbehrliche Gedankenverbindung fehlt (und dieser über mich verhängte, entsetzliche Umschlag meines Geschickes hat keine Schuld meinerseits zur Ursache), welche leicht unehrerbietig erscheinen konnte, so wird dieselbe in A ganz weggefallen, in M durch einen Einschub ersetzt worden sein. **5 b 2** so A; M על מרמה. **12 a 1** vorher כי (obgleich sich 12 nicht begründend, sondern coordinirt zu 11 verhält). **23 b** von Origenes aus Theodotion nachgetragen, scheint aber schon in A durch συνέσχε με berücksichtigt zu sein, so dass nur eine abkürzende Zusammenfassung vorliegt.

H'lo' b'bátn 'oṣén- 'aṣáhu,	15	הלא בבטן עשני עשה
Vajékhinünnu b'ráchm -chad?		ויכננו ברחם אחד
Im émna' méchefç dállim,	16	אם אמנע מחפץ דלם
V''ené almána 'khállü;		ועיני אלמנה אכלה
V'okhál pittí lebáddi,	17	ואכל פתי לבדי
V'lo' -khál jatóm mimménna!		ולא אכל יתם ממנה
Im ér'ü -béd mibb'li l'buš,	19	אם אראה אבד מבלי לבש
Veén kesút laébjon;		ואין כסת לאבין
Im lő' ber'khúni ch'láçav,	20	אם לא ברכני חלצו
V'miggéz k'baṣáj jitchámmam!		ומגז כבשי יתחמם
Im h'nífot- 'ál jatóm jad-,	21	אם הנפתי על יתם ידי
Ki ér'ü báššaʿr 'ézrat-,		כי אראה בשער עורתי
K'tefí miššíkhmah típpol,	22	כתפי משכמה תפל
V'ezrő'i míqqanüha!		ואורעי מקנה
Im ṣámti záhab kísli,	24	אם שמתי זהב כסלי
V'lakkütem -márt-: mibṭáchi;		ולכתם אמרת מבטחי
Im éṣmach, kí rab chéli,	25	אם אשמח כי רב חילי
V'khi kábbir máç'a jádi!		וכי כבר מצאה ידי
Im ér'ü ór, ki jáhel,	26	אם אראה אור כי יהל
Vejárech jáqar hólekh;		וירח יקר הלך
Vajjíft basséter líbbi,	27	ויפת בסתר לבי
Vaéššaqéhu, jád- l'fi!		ואשקה ידי לפי
Im éṣmach b'fid meṣán'i,	29	אם אשמח בפד משנאי
V'hitʿórart-, kí m'çaó ra'!		והתעררת כי מצאו רע
V'lo' nátatt- láchṭo' chíkki,	30	ולא נתת לחטא חכי
Lišʿól beála náfšo.		לשאל באלה נפשו
Im ámerú m'te óhli:	31	אם אמרו מתי אהלי
Mi jítten, b'ṣáro níṣba'!		מי יתן בשרו נשבע
Bachúç lo' jálin lí ger;	32	בחץ לא ילן [לי] גר
D'latáj laórech éftach.		דלתי לארח אפתח

---

18 > A (enthält eine wahrhaft ungeheuerliche Hyperbel, sowie mehrere andere sprachliche und sachliche Sonderbarkeiten). **22 b 2** + תשבר. **24** hat A die beiden Stichen zusammengefasst und etwas abgekürzt. **27 a** war in A φθίνουσαν · οὐ γὰρ ἐπ' αὐτοῖς ἐστι (also לא בם statt לבי). **27 b 1** so A, wo jedenfalls die erste Person vorausgesetzt wird; M ותשק (hier küsst also die Hand den Mund). **28** nach Analogie von 11 eingeschoben. **31 a 1** so A; M + לא. **31 b 3** M מבשרו. **31 b 4** so A; M vorher לא. In A versichert also Iob, seine Gäste hätten sich nie über Mangel an Freigebigkeit zu beklagen gehabt; wogegen M den vertrackten Gedanken bietet, sie hätten gewünscht, es möchte doch einmal ein von ihm nicht Gesättigter nachgewiesen werden.

Im kissit- k'ádam p'šá'aj,	33	אם כסת כארם פשעי
Liṭmón b'chubbí 'avóni,		לטמן בחבי עוני
Ki é'roç hámon rábba,	34	כי אערץ המן רבה
V'buz mišpachót j'chitténi!		ובז משפחת יחתני
V'eddóm, lo' éçe' fátach!		וארם לא אצא פתח
Mi jitten li šomé' li!	35	מי יתן לי שמע לי
Hen távi, Šáddaj já'nen-;		הן תוי שדי יענני
Veséfr, katáb iš ríbi!		וספר כתב אש רבי
-M lo' 'ál šikhmi -ṣṣaännu,	36	אם לא על שכמי אשאנו
E'n'dännu 'áṭarót li!		אענדנו עטרת לי
Mispár ç''adáj -ggidännu;	37	מספר צעדי אגדנו
Kemó nagíd 'qar'bännu!		כמו נגד אקרבנו

Jahve:	XXXVIII 1	ויען י׳ את איב מן הסערה ויאמר
Mi zä machšikh 'açáti,	2	מי זה מחשך עצתי
Bemíllin bíb'li dá'at?		במלן [ב]בלי דעת
'Zor ná' kh'gibbór ch'laçäkha;	3	אזר נא כגבר חלציך
Eš'ál'kha, v'hódi'éni!		אשאלך והודעני
Efó hajíta b'jósd- arç?	4	איפה היית ביסדי ארץ
Haggéd, -m jadá'ta bína!		הגד אם ידעת בנה

34c = und ich sollte schweigen, sollte nicht hervortreten (um meine soeben betheuerte Schuldlosigkeit vor Gott geltend zu machen und Aufklärung über mein Geschick zu verlangen)! Die falsche Verbindung mit dem Vorhergehenden hat zu der absurden Deutung geführt, Iob habe sich nicht etwa, um einer Entlarvung zu entgehen, Stillschweigen und Hausarrest auferlegt; als ob Heuchler das zu thun pflegten oder sich dadurch sicherstellen könnten. **38—40** enthält eine sehr ungeschickt nachgetragene Verwahrung gegen gewisse, nicht recht klar bezeichnete, Grundbesitzervergehen, nebst einer Unterschrift; offenbar hier angehängt, um nicht mit den auf Kap. 38 hinüberleitenden Aufforderungen 34c—37 zu schliessen und so eine Möglichkeit für die Einschaltung der Rede Elihu's zu gewinnen. Anzunehmen, Iob habe post festum eine zweite Serie von Protesten beginnen wollen und sei darin von Jahve unterbrochen worden, verräth wenig Urtheilskraft. **XXXVIII 2a4** so, wie es scheint, A; M עצה (indem das defectiv geschriebene Wort für einen archaistischen stat. absol. fem. gehalten ward, welcher aber hier einen unangenehm gezierten Sinn ergeben würde). **2b2** hat A als בְּבָל in aramäischer Bedeutung aufgefasst und den letzten Buchstaben zum folgenden Worte gezogen, welches sie ידעך gelesen zu haben scheint. **3b1** so A (nach Said. und Memph.); M ואשאלך (aber in den Doubletten XL 7; XLII 4 noch richtig ohne ו).

Mi ṣám m'maddáh, ki téda'? 5 מי שם ממדה כי תדע
O mi naṭáh ''le háqqav? או מי נטה עלי הקו

'Al má 'danäha hóṭba', 6 על מה ארניה הטבע
V'mi jára ábn pinnátah; ומי ירה אבן פנתה
B'ron jáchad kókh'be bóqer, 7 ברן יחד כוכבי בקר
V'jarí'u kól b'ne 'Lóhim? וירעו כל בני אלהם

Umí sakh bíd'latájm jam, 8 ומי סך בדלתים ים
B'gichó, merächem jéçe'; בגחו מרחם יצא
B'ṣumí 'anán lebúšo, 9 בשמי ענן לבשו
Va'árafäl ch'tulláto? וערפל חתלתו

Vaéšbor 'álav chúqqo, 10 ואשבר עלו חקו
Vaáṣim b'rich ud'látajm; ואשם ברח ודלתים
Vaómar: 'ád po tábo', 11 ואמר עד פה תבא
V'fo jišbot g'ón galläkha. ופה ישבת גאן גליך

H'mimmékka çívvit- bóqer, 12 הממך צות בקר
Jiddá'ti šáchar m'qómo, ידעת שחר מקמו
Le'chóz b'khan'föt haáreç, 13 לאחז בכנפת הארץ
V'jinná'arú rešá'im? וינערו רשעם

Titháppekh k'chómer chótam, 14 תתהפך כחמר חתם
V'jitjáçç'bu d'bárim k'mó l'buš; ויתיצבו [דברם] כמו לבש
V'jimmána' mér'ša'ím arb, 15 וימנע מרשעם ארב
Uz'ró' ramá tiššáber. וזרע רמה תשבר

Habá'ta 'ád nib'khé jam, 16 הבאת עד נבכי ים
Ub'chéqr t'hom híthallákhta? ובחקר תהם התהלכת
H'niglú l'kha šá''re mávet, 17 הנגלו לך שערי מות
Vešá''re çálmut tír'ä? ושערי צלמת תראה

5b = oder wer hat sie (die Erde) nach der Messschnur ausgebreitet? **6a3** Accusativ statt des Nominativs beim Passivum. **6b1** τίς δέ; או מי. **8a1—2** ויסך (syntaktisch unmöglich); A ἔφραξα δὲ = ואסך. **10a1** = da brach ich. **10a3** M חקי. **11a4** so A (nach Clemens Rom. I Cor. 20); M + ולא תסף. **11b2—3** M ישת בגאן; A συντριβήσεταί σου τὰ κύματα = ישבר גאן (aus 10. 15). **12a1** ἢ ἐπὶ σοῦ; המימיך. Gott fragt, ob Er das Licht etwa nach Anweisung oder mit Hilfe Iob's geschaffen habe; vgl. XXXIX 26a (27a). **12a2** von A richtig als erste Person aufgefasst. **13b2** + ממנה (eine unvollziehbare Vorstellung). Die Störung der Frevler durch das Tageslicht wird als ein Prellen derselben auf der als Teppich gedachten Erde dargestellt. **14b2** bezeichnet, wie Kohel. I 8, alle Erscheinungen in der Welt; *die Dinge* erscheinen im Sonnenlichte auf jenem Teppich der Erde wie eine bunte Stickerei. A hat das Wort דְּבָרִם (λαλητόν) ausgesprochen und nachher 'כמו יבש' gelesen. **15a3** = ihr Versteck. M ארם (A gibt das Suffix nicht wieder); zu *geistreich* für unseren Dichter, jedoch schon von dem Interpolator der Tristichen in M XXIV 17 weiter ausgeführt.

Hitbónantá rach'bé arç?	18	התבננת רחבי ארץ
Haggéd, -m jadá'ta khélah!		הגד אם ידעת כלה
Jadá'ta, ki az túlad,	21	ידעת כי אז תלד
V'mispár jamäkha rábbim.		ומספר ימיך רבם
E zü haddárk, jiškón or,	19	אי זה הדרך ישכן אור
Vechóšekh, é zä m'qómo,		וחשך אי זה מקמו
Ki tíqqachünnu -l g'búlo,	20	כי תקחנו אל גבלו
V'khi tábin n'tíbot béto?		וכי תבן נתבת ביתו
Habá'ta él oç'rót šalg,	22	הבאת אל אצרת שלג
Veóç'rot bárad tír'ä;		ואוצרת ברד תראה
Ašér chaşákhti l''ét çar,	23	אשר חשכתי לעת צר
Lejóm q'rab úmilcháma?		ליום קרב ומלחמה
E zä dark jéchaléq ed,	24	אי זה דרך יחלק אד
Jaféç qadím ''le áreç?		יפץ קדם עלי ארץ
Mi fillag l'šäţef t''úla,	25	מי פלג לשטף תעלה
Vedärekh lách'ziz qólot?		ודרך לחזז קלת
Mibbáţn mi jáça' háqqarch;	29	מבטן מי יצא הקרח
Ukh'fór šamájm mi j'ládo?		וכפר שמים מי ילדו
K'abn májim jitchabbáu,	30	כאבן מים יתחבאו
Uf'né t'hom jitlakkádu.		ופני תהם יתלכדו
H'tiqšór ma'náddot kíma,	31	התקשר מענדת כמה
O móšekhót k'sil t'fáttech?		או משכת כסל תפתח

---

18 a 1 so A; M + עד (aus 16 a; hier unzulässig, da die Breite der Erde nicht das Endziel, sondern das ganze Object dieses Erkennens bildet, die Uebersetzung *bis zur äussersten Breite* aber gerade die Hauptsache willkürlich hinzudenkt). **18 b 4** = ihr Mass oder Gewicht. Die jetzige Punktation klingt sehr prosaisch, scheint auch in A nicht vorausgesetzt. **21 a 3** bei der Schöpfung, als nach 5 das Mass der Erde bestimmt ward. **21 a 4** bedeutet als Hofal *warst du schon geboren,* nicht: wardst du geboren. **24 a 3** M הדרך (falsche Gleichmachung mit 19 a 3, wo zu übersetzen ist *wo ist der Weg*, während der Sinn hier die Uebersetzung fordert: auf welchem Wege). **24 a 5** M אור (schon in 12—15. 19—20 erledigt); A πάχνη = כפר (erst in 29). **26—27** > A. **28** unerhört tautologische und prosaische Nachbildung von 29; auch ist der Regen in 25. 37—38 zur Genüge erörtert. **31 a 2** δεσμόν; מערנת. **32** > A. Hiernach, sowie nach dem zu IX 9 Bemerkten, wird man weder einen Sternnamen עש oder עיש, noch gar dessen Identität mit ܥܝܘܬܐ (''*jûthô* aus '*ajv'thô* = عَوّاء) gelten lassen können. Man beachte ferner, dass sogar Am. V 8, wo Iob IX 9 benutzt wird (wie Iob IX 8 in Am. IV 13), עש noch fehlt; beide Stellen bei Amos sind übrigens, wie Duhm bewiesen hat, sehr späte Interpolationen, vgl. auch Wellhausen's Skizzen V 79. 129. **33** unerträglich abstract und farblos. **34** anticipirt in höchst störender Weise 37—38, so dass im interpolirten Texte an drei verschiedenen Stellen vom Regen die Rede

H'tišlách b'raqím, v'jelékhu,	35	התשלח ברקם וילכו
V'jom'rú lekhá: hinnénu?		ויאמרו לך הננו
Mi j'sápper š'cháqim b'chókhma,	37	מי יספר שחקם בחכמה
V'nib'lé šamájm mi jáškib,		ונבלי שמים מי ישכב
Beçäqet ʿáfar l'múçaq,	38	בצקת עפר למצק
Urégabím j'dubbáqu?		ורגבם ידבקו
H'taçúd lelábiʾ ṭáref,	39	התצד ללבא טרף
V'chajját k'firím temálleʾ,		וחית כפרם תמלא
Ki jiššechú bim'ʿónot,	40	כי ישחו במענת
Ješ'bú b'sukká l'mo áreb?		ישבו בסכה למו ארב
Mi jákhin l'ʿóreb çédo,	41	מי יכן לערב צידו
Ki j'ládav -l El j'šavvéʿu?		כי ילדו אל אל ישועו
Jitʿä lib'lí hilláot,		יתעה לבלי [הלאת
J'baqqés l'efróchav ókhel.		יבקש לאפרחו] אכל
H'cholél ajjálot tišmor,	XXXIX 1 b	החלל אילת תשמר
Tispór jar'ché lidtána?	2	תספר ירחי לדתן
Chebélehém t'šalláchna;	3 b	חבליהם תשלחן
Benéhem jirbu bábbar.	4 a	בניהם ירבו בבר
Mi šíllach päreʾ chófši,	5 a	מי שלח פרא חפשי
'Šer şámti ʿʿrába béto?	6 a	אשר שמתי ערבה ביתו

ist (im ursprünglichen nur einmal, da der Regen in 25 nur gelegentlich als Begleiterscheinung des Gewitters vorkommt). Zudem ist 33 b wörtlich aus XXII 11 entlehnt, aber mit einer fast burlesken Sinnesumbiegung, da derjenige, welcher einen Platzregen herbeikommandiren kann, doch wohl damit warten wird, bis er selbst unter Dach ist.

35 werden die Blitze als leuchtende Himmelserscheinungen mit den Sternen zusammengestellt. **41 c 1** יתעו (durch die Textverstümmelung nothwendig geworden, aber gegen den klaren Sinn, da die noch gefütterten Nesthocker ja nicht herumfliegen können, und die angebliche Bedeutung *taumeln* = *schmachten*, *hungern* das reinste quid pro quo ist). Uebersetze: wann er unermüdlich herumfliegt. **XXXIX 1 a** > A (M verschmilzt zwei Thierbilder miteinander, wodurch die Anschaulichkeit leidet). **1 b 1** musste selbstverständlich in M die Fragepartikel verlieren, welche vor 1 a versetzt ist. **2. 2** so A (nach Said. Syrohex. Itala, wo αὐτῶν πλήρεις fehlt); M ירחם תמלאן וידעת עת (der Interpolator wiederholt seinen Einschub 1 a fast wörtlich). **3 a** > A. **4 a 1** so A; M vorher יחלמו. **4 b** > A (ἔξω ist offenbar Uebersetzung von בבר und φόβου erst später durch Missverständniss des Sinnes daran angehängt). **5 b** Glosse zu XXXVIII 31 b (deren ursprüngliche Form in A vorliegt: δεσμοὺς δὲ αὐτοῦ τίς ἔλυσεν = ומסרתו מי פתח), welche an falscher Stelle in den Text eindrang (obgleich der wilde Esel nie Fesseln getragen hat) und vielleicht die erste Veranlassung zu der Verdoppelung dieser und der vorhergehenden Strophe in M ward. Doch scheint der Verdoppeler auch bestrebt gewesen zu sein, die Rede des erscheinenden Gottes aus Tetrastichen

Jiṣcháq lah'móni qírja;	7	ישחק לְהמן קריה
T'šuót nogéṣ lo' jíšma'.		תשאת נגש לא ישמע
Hajóbä rém 'ob'däkha;	9	היאבה רם עבדך
Im jálin 'ál 'busäkha?		אם ילן על אבסך
H'tibṭách bo, kí rab kócho,	11	התבתח בו כי רב כחו
V'ta'zób eláv j'gi'äkha?		ותעזב אלו יגעך
H'tittén lassús gebúra;	19	התתן לסס גברה
H'talbíš çavváro rá'ma?		התלבש צוארו רעמה
Határ'isännu k'árbä,	20	התרעשנו כארבה
Hodí nachrá ajúmma?		הוד נחרה אימה
Jachpór ba'émeq v'jáṣiṣ;	21	יחפר בעמק וישש
B'khoch jéçe' líq'rat nášeq.		בכח יצא לקראת נשק
Jiṣcháq lefáchd v'lo' jéchat,	22	ישחק לפחד ולא יחת
V'lo' jášub mípp'ne cháreb.		ולא ישב מפני חרב
'Aláv tarón haášpa,	23	עלו תרן האשפה
Lahäbet ch'nít vekhídon;		להב' חנת וכדן
B'ra'š v'rógez j'gámme' áreç,	24	ברעש ורגז ינמא ארץ
V'lo' jímmaná k'qol šófar.		ולא ימנע בקל שופר
B'de šófar jómar: häach,	25	בדי שפר יאמר האח
V'meráchoq járich ábaq;		ומרחק ירח [אבק

---

in die feierlicheren Oktastichen umzuwandeln; ein Effectmittel, an welchem der ursprüngliche Dichter, wie A bezeugt, unbetheiligt ist. Man beachte noch die ultraprosaische, allerdings nur in M begangene, Benützung des Parallelismus, um die beiden Namen des wilden Esels aufzuzählen. **6 b** > A.

8 > A. **10** jetzt Doublette zu 9, wie schon die Wiederholung des Thiernamens zeigt; scheint aber aus einer richtigen Variante zu XXXVIII 31 a (dessen Parallelstichos wir schon in XXXIX 5 b wiedergefunden haben) entstanden zu sein, da A תלם erst im zweiten Stichos von XXXIX 10 hat, im ersten dafür ἐν ἱμᾶσι = מענדת. **11 b 3** = Feldarbeit (Ackern), nicht: Ertrag. **12** Doublette zu 11, sollte wohl die durch 10 gestörte Strophik wieder herstellen. Beide Einschübe ziehen einen nebensächlichen Gedanken zu sehr in die Länge; auch sind Erntewagen in Palästina nicht üblich. **13—18** > A. **20 b 2** ward das He der Femininendung irrig für die alterthümliche Form des Suffixes der 3. sing. masc. gehalten. Uebersetze: in der Pracht (seines) schreckenden Wieherns. **21 a 1** ἀνορύσσων; יחפרו. **21 b 1** von A richtig mit dem Folgenden verbunden, während die Accentuation daraus ein schiefes Gegenstück zu בעמק macht. **23 b** in A etwas abgekürzt. **24 b 2—3** יאמן כי קל (affectirte Uebertreibung). Uebersetze: und lässt sich beim Klange des Heerhornes nicht zurückhalten. **25 b 3** ist der von einem heranziehenden Heere aufgewirbelte Staub (wie غبار). Die Auslassung verdirbt die ganze Schilderung; denn ein grosser Dichter kann doch nicht sagen, das Ross rieche den Kampf, den Lärm der Führer und das Schlachtgeschrei!

Jitnáppel b'tókh milcháma,		יתנפל בתוך] מלחמה
Ra'm șárim úterú'a.		רעם שרם ותרעה
H'mibbinat'khá ja'bér neç,	26	המבנתך יאבר נץ
Jifróș k'nafáv letéman?		יפרש כנפו לתימן
Jarím qinnó, sal' jiškon;	27 b	ירם קנו סלע ישכן
V'jitlónen šám, chofér okhl.	29 a	ויתלנן שם חפר אכל
Harób 'im Šáddaj jissor?	XL 2	הרב עם שדי יסר
Mokhích Elóh ja'nänna!		מוכח אלה יעננה
Haáf tafér mišpáṭi,	8	האף תפר משפטי
Tarší'en-, l'má'an tíçdaq?		תרשעני למען תצדק
Veím zeró' ka El lakh,	9	ואם זרע כאל לך
Ub'qól kamóhu tár'em,		ובקל כמה תרעם
''De ná' gaón vagóbah,	10	עדה נא גאן וגבה
Vehód vehádar tilbaš!		והד והדר תלבש
Haféç 'ab'rót appäkha;	11	הפץ עברת אפך
V'khol géä, v'hášpiléhu!		וכל גאה והשפלה

27a erklärende Doublette zu 26a, welche die Anschaulichkeit der Schilderung durch Verdoppelung des Thierbildes stört und aus Jer. XLIX 16 (Abd. 4) entlehnt scheint. **27b—29** enthielt in A vor Origenes nur: γὺψ (wohl verschrieben für ὕψι) δὲ ἐπὶ νοσσιᾶς αὐτοῦ χαθεσθεὶς αὐλίζεται · ἐχεῖσε ὤν ζητεῖ τὰ σῖτα. **27b1** so A; M vorher וכי. **29a1** so A; M + על שן סלע ומצדה. Das Verbum wäre in Verbindung mit dem Vorhergehenden prosaisch und tautologisch. **29a2** so A; M משם. **29b** > A. **30** hat zu wenig Beziehung auf den Zweck der Gottesrede; auch widersprechen sich die beiden Stichen gegenseitig. Uebrigens kann 27a dem Interpolator von 30b noch nicht vorgelegen haben. **XL1** > A (wenngleich nur in Syrohex. mit einem Asterisk bezeichnet, doch sofort als Arbeit Theodotion's erkennbar). Die Zweitheilung der Antwort Iob's liess nachträglich auch diese neue Ueberschrift wünschenswerth erscheinen. **2** in A nach 3; von Origenes auch an der masoretischen Stelle nachgetragen, da zwar μὴ χρίσιν μετὰ ἱχανοῦ ἐχχλίνει nur in der syrohexaplarischen Handschrift, ἐλέγχων δὲ θεὸν ἀποχριθήσεται αὐτήν nur in der bodlejanischen des lateinisch-hexaplarischen Textes einen Asterisk hat, die Art der Uebersetzung aber in beiden Stichen unzweifelhaft auf Theodotion hinweist. Die sonderbare Stellung von 2 in A erklärt sich dadurch, dass nach der Umstellung von 4—5 eine neue Ueberschrift nöthig ward, welche M in angemessener Weise als 3, A um einen Vers zu früh anbrachte. **6** durch die Versetzung von 4—5 nöthig geworden. **7** wörtlich aus XXXVIII 3 wiederholt, um für die neue Gottesrede einen passenden Anfang zu gewinnen. Da der Einschalter der Elihurede den Vers an seiner ursprünglichen Stelle durch XLI 1—3 zu verdrängen versucht hat, so wird er ihn hierher versetzt haben, und wäre ihm dann auch die Verdoppelung der Rede Jahve's und der Antwort Iob's zuzuschreiben. **8a1** knüpft unmittelbar an 2 an. **9** conditionaler Vordersatz zu 10. **11b1** so A; M וראה כל (Wiederholung aus 12).

R'e géä, hákhni'éhu;	12	ראה גאה הכנעה
Vah'dókh rešá'im táchtam!		והדך רשעם תחתם
Ṭom'ném bä'áfar jáchad;	13	טמנם בעפר יחד
P'nehém chabóš baṭṭámun!		פניהם חבש בטמן
Vegám ani odäkka,	14	וגם אני אודך
Ki tóši' l'khá j'minäkha.		כי תושע לך ימנך
Iob:	XLII 1	ויען איב את י׳ ויאמר
Hen qállot-, má 'šibäkka?	XL 4	הן קלת מה אשבך
Jadí ṣamti lemó fi.		ידי שמתי למו פי
Achát dibbárt- v'lo' éšnä;	5	אחת דברת ולא אשנה
Uštájim, v'ló' osíf 'od.		ושתים ולא אוסף [עוד]
Jadá'ti, ki khol túkhal,	XLII 2	ידעת כי כל תכל
V'lo' jíbbaçér mimm'khá ma.		ולא יבצר ממך מה
Lakhén: higgádti v'ló' -bin;	3 c	לכן הגדתי ולא אבן
Nifláot mímmenn-, v'ló' -da'.	d	נפלאת ממני ולא ארע
Lešéma' ózn š'ma'tíkha;	5	לשמע און שמעתך
V''attá 'ení raát'kha.		ועת עיני ראתך
'Al kén le'óti ém'as,	6	על כן [לעתי] אמאס
V'nichámt- 'al 'áfar v'éfer.		ונחמת על עפר ואפר

---

12 a 1 so A; M + כל (aus 11). **5 a 4** M אענה; in A entspricht nichts. **XLII 2 b 4** οὐδέν; מזמה (Reminiscenz aus Gen. XI 6). **3 a – b** = XXXVIII 2 war an den Rand geschrieben, um an die göttliche Zurechtweisung zu erinnern, welcher sich Iob hier unterwirft, und kam von da durch einen gedankenlosen Abschreiber in den Text; dasselbe gilt von **4**, dessen zweiter Stichos wörtlich aus XXXVIII 3 (XL 7) entnommen ist, während der erste aus XXI 2—3 (XXXIII 31) zu stammen scheint, jedenfalls gar nicht hierher passt. **3 c 1** kündigt das Endresultat an. **6 a** = darum nehme ich mein irres Reden zurück (vgl. VI 3; A hat den Infinitiv als Perfect aufgefasst).

(Schluss folgt.)

Zur Erklärung der Armenischen Geschichte des Moses von Chorene.

Von

Gregor Chalathiantz.

Das kritische Studium des Textes der Geschichte Armeniens des Moses von Chorene auf Grund der handschriftlichen Varianten, welches eine grosse Bedeutung für das genaue Verständniss des Geschichtschreibers hat, ist leider bisher nicht weit gediehen. Als die beste Text-Ausgabe muss immer noch die venetianische (Gesammtausgabe der Werke I 1843, II 1865) gelten. Was die Lesarten des Lambroner Codex betrifft, so hat Dr. Baumgartner die Bedeutung derselben vortrefflich erfasst und beurtheilt (vgl. *ZDMG.* Bd. xxxx, p. 482 bis 490). Unter die Zahl der sogenannten interpolirten Texte ist auch der Codex von Sanahin (17. Jah.) zu rechnen, in welchem sich ausserdem eine Menge von Fehlern, die durch unwissende Abschreiber hineingekommen sind, finden.[1]

Indem ich im Ganzen mit Dr. Baumgartner übereinstimme, erlaube ich mir dabei auf einige Lesarten des Lambroner Codex zu verweisen, welche mir glaubwürdiger erscheinen als die Varianten der Venetianer Ausgabe und welche älteren und besseren Vorlagen entstammen können.

---

[1] Die Varianten dieser Handschrift (über 3000 an Zahl) sind unter Vergleichung derselben mit der in Tiflis (1881) erschienenen Ausgabe des Moses von N. Marr im VI. Bande der Записки Восточ. Отдѣла Импер. Русск. Археол. Общ. p. 135—228 herausgegeben worden.

1. Im 6. Cap. des II. Buches des Moses von Chorene kommt eine Stelle vor,[1] welche der venetianischen Lesart gemäss, die in sämmtlichen Uebersetzungen vorliegt, den Vater der armenischen Geschichte in sehr unvortheilhaftem Lichte erscheinen lässt; denn der Geschichtschreiber würde sich selbst in diesem Falle als einen solchen hinstellen, der wissentlich einen gleichgültigen Standpunkt zur Wahrhaftigkeit seiner Erzählung einnimmt. In Anbetracht der Unzuträglichkeit und des Widerspruches in einer derartigen Handlungsweise besonders bei einem Historiker, der wie Moses von Chorene beständig über Treue und Wahrhaftigkeit seiner Darstellung redet, haben die Uebersetzer diese Stelle auf ihre Art wiedergegeben, indem sie willkürlich dieselbe übersetzten, ohne ihrerseits irgend welche Erklärungen und Motivirungen zu geben. So übersetzt LANGLOIS, dem ersten italienischen Uebersetzer[2] folgend, fast wörtlich: ‚J'ai seulement signalé en passant les localités, laissant de côté les particularités (total willkürliche Uebersetzung des Wortes *զհաւաստիսն*) et les formes du style.‘[3] In der deutschen Uebersetzung[4] findet sich fast ganz dasselbe: ‚Ich gehe, indem ich das Genauere (*զհաւաստիսն*, was eigentlich g l a u b w ü r d i g bedeutet) und die Reihenfolge bei Seite lasse, allein die Orte durch . . .‘ Denn wollte man genau die Worte des Textes wiedergeben, wie dies der erste französische Uebersetzer[5] gethan hat (‚sans trop m'attacher à la v é r i t é . . .‘) so hätte man so zu übersetzen: Ich habe erzählt, indem ich die Glaubwürdigkeit (sic!) und Reihenfolge der Ereignisse bei Seite gelassen habe.

Ist es aber möglich, dass ein Geschichtschreiber selbst die Glaubwürdigkeit des von ihm Erzählten bei Seite setze? — Die bekannte

---

[1] ‚. . . *զի անցի միայն զտեղիսն նշանակելով, զհաւաստիսն և զոճն ի բաց թողեալ*.‘

[2] ‚Ho notati solamente i luoghi in passando (lasciati i particolari e la cura dello stile . .‘) — *Storia di Mose Corenese versione italiana* da N. TOMMASEO, Venezia 1841, p. 105.

[3] *Collection des Historiens Arméniens*, Paris 1869, II, p. 82.

[4] *Des Moses von Chorene Geschichte Gross-Armeniens*, aus dem Armenischen übersetzt von Dr. M. LAUER, Regensburg 1869, p. 61.

[5] *Moyse de Chorène*, Paris 1836, traduction française par LE VAILLANT DE FLORIVAL, p. 65.

Handschrift von Lambron liefert gerade an dieser Stelle eine andere Lesart,[1] welche sowohl logisch als auch grammatisch richtig erscheint: ‚ . . . զի անցից նշանակելով միայն զտեղիսն հաւաստի և զոճն ի բաց թողեալ .‘ — ‚ich werde nur auf die glaubwürdigen Stellen (Punkte) hinweisen, indem ich die Ordnung oder Folge (der Facta) bei Seite lasse.‘ — Diese Lesart bietet auch die erste Textausgabe des Moses von Chorene (Amsterdam 1695, p. 120) und die lateinische Uebersetzung der Gebrüder Whiston (London 1736, p. 90), auf welche keiner von den Uebersetzern geachtet hat.

2. Der Anfang des Cap. 32 des iii. Buches ist bei sämmtlichen Uebersetzern verworren und unverständlich. Sie verwechseln die Bedeutung zweier gänzlich verschiedener Wörter խոր (հոր) und փոս, von denen das erstere eine künstlich in cylindrischer Form hergestellte Grube bezeichnet, zum Aufbewahren von Getreide, welcher Gebrauch noch bis jetzt in Armenien besteht (französ. silo); das zweite aber ein Graben (französ. fosse) ist. Dadurch dass nun die Uebersetzer beide Wörter im Sinne von Graben (fosse) auffassten, wurde der Sinn der betreffenden Stelle entstellt; vgl. die italienische Uebersetzung von Tommaseo (p. 318), die erste französ. (p. 178) und zweite (ii. T., p. 75) Uebersetzung von Le Vaillant de Florival, sowie diejenige von Langlois (*Coll.* ii, p. 149). Bei Lauer heisst es: (König Arschak liess die Güter der ermordeten Kamsarier in Armavir zusammenbringen und aufhängen, wofür) ‚zwei sehr tiefe und gewaltig breite Gräben grub man in der Stadt Nachdschavan und brachte dorthin auf Wagen die Güter (sic!) der Burg der Kamsarier. Als die Fuhrleute von Thieren zernagte Menschenknochen auf dem Rande eines Grabens zerstreut sahen, erkundigten sie sich und erfuhren, dass es die Gebeine ihrer Herren seien; sie sammelten dieselben im Schilfe auf Wagen und beerdigten sie in den Gräben. Als Arschak das erfährt, lässt er die Fuhrleute über einem Graben an einem Galgen aufhängen‘ (p. 188).

Vor allen Dingen ist hier weder von Gütern, noch von Schätzen (‚trésors‘ bei Langlois und Le Vaillant) der Kamsarakaner, deren

[1] Պատմութիւն . . . von J. Karenianz, Tiflis 1858, p. 60.

sich König Arschak bemächtigen will, die Rede, sondern einfach von den Getreidevorräthen[1] derselben, welche im eigenen Dorfe der Kamsarakaner in ‚zwei sehr tiefen und gewaltig breiten Gruben' aufbewahrt wurden. In Folge dessen kann es also nicht heissen ‚die Gräben graben', sondern ‚die Gruben aufdecken, öffnen' — um das Korn herauszuholen. Drittens befanden sich die erwähnten tiefen Gruben mit Korn im Dorfe Nachdschavan, welches den Kamsarakanern gehörte, folglich waren die dort befindlichen, den tiefen Gruben entnommenen Getreidevorräthe nicht dorthin, d. h. wieder nach Nachdschavan, gebracht worden, sondern in die Hauptstadt Armavir, zum Könige Arschak. Viertens erblickten die Fuhrleute, welche dem Könige diese Vorräthe zuführten, auf der Rückfahrt von Armavir in der Nähe der Hauptstadt an einem Grabenrande die Knochen ihrer Herren; in der deutschen Uebersetzung steht auch hier ‚Graben'. Endlich lässt Arschak die Fuhrleute nicht ‚über einem Graben' aufhängen, wie die Uebersetzer den Text wiedergeben, verleitet durch die venetianische Ausgabe (*ի վերայ խորոյն*), sondern über den erwähnten zwei Gruben im Dorfe Nachdschavan, was durch die Lesart von Lambron bestätigt wird (*ի վերայ խորոցն*).

3. Im 13. Cap. des II. Buches erwähnt Moses von Chorene bei Gelegenheit der Aufzählung von griechischen Schriftstellern, welche von den grossen Eroberungen des armenischen Königs Artašes berichten, des Phlegon, Polykrates, Euagoras und eines unbekannten Kamadros (‚Գ՟րէ և Կամադրոս'). Die Handschrift von Lambron schreibt hier: ‚Գ՟րէ ևս Կամադրոս' (p. 68), — was der verstorbene v. GUTSCHMIDT scharfsinnig benutzte,[2] um den vollen Namen eines griechischen Schriftstellers (Σκάμανδρος) herzustellen, welcher bisher unter der hypokoristischen Namensform Σκάμων bekannt war und der Verfasser des Werkes Εὑρήματα ist.[3]

[1] Vgl. *Faustus von Byzanz,* Armenisch. Text, VI. Buch, Cap. 19, p. 129 (Ven. 1832).

[2] GUTSCHMIDT liest: ‚Գ՟րէ և Սկամադրոս' — es schreibt auch Σκάμανδρος; — vgl. seine Abhandlung: *Ueber d. Glaubwürdigkeit der armen. Gesch. des Moses von Khorene,* p. 29.

[3] Vgl. einige Lesarten der Lambroner Handschrift, welche bestätigt wird durch Parallelstellen der armenischen Uebersetzungen des Philo und des Pseudo-Kallisthenes

4. Im 23. Cap. des I. Buches werden die Söhne des assyrischen Königs, Sennecherim, Adramel und Sanasar erwähnt, welche der Bibel gemäss ihren Vater getödtet und sich nach Armenien geflüchtet hatten, wo sie nach Moses von Chorene vom armenischen König Skaiordi freundlich aufgenommen wurden, sowie von dem letzteren ein Gebiet im Süden Armeniens erhielten; sie galten für die Stammväter der Geschlechter Artzruni und Genuni. Bei Moses von Chorene kommen die assyrischen Prinzen zweimal vor: das erste Mal in der oben erwähnten Form — Adramel und Sanasar — und weiter — nur einige Zeilen weiter unten, — Sanasar und Argamozan. Hieraus ergibt sich, dass Adramel und Argamozan eine und dieselbe Person bezeichnen. Warum aber einer von den assyrischen Prinzen zwei vollständig verschiedene Namen trägt, hat keiner der Uebersetzer des Moses von Chorene bisher auf befriedigende Art erklärt. Die Erklärung Langlois,[1] welche der ersten italienischen Uebersetzung entnommen ist, ist meiner Meinung nach verfehlt. In der That lässt sich die Frage aber ziemlich leicht entscheiden. Der Name des älteren assyrischen Prinzen findet sich in der Bibel[2] und bei Josephus Flavius[3] nur in der Form Ἀδραμέλεχος, der andere Name ist dort unbekannt; in der zweiten Form — Argamozan — wird der assyrische Prinz nur bei Eusebius erwähnt, welchem die erstere Form (Ἀδραμέλεχος) unbekannt ist. Da nun Moses von Chorene sowohl die Bibel als auch Eusebius[4] benutzt hat, so hat unser armenischer Historiker das eine Mal den Namen der Heiligen Schrift gemäss gesetzt, das andere Mal sich aber nach des Eusebius Chronik gerichtet. Daher denn die zwei

---

bei Néandre de Byzance (vgl. die lithographirte Ausgabe einer kleinen kritischen Abhandlung über Moses von Chorene, Stockholm 1887, armenisch.)

[1] Arkamozan est le surnom d'Adramelek; mais comme ce surnom n'est pas donné dans les livres saints, on doit croire qu'il s'était conservé dans les traditions nationales, ou que M. de Khorène l'avait trouvé mentionné dans le livre de Mar-apas-Catina. (*Coll.* I, 34; vgl. die italienische Uebersetzung von Tommaseo, p. 68, Anmerkung 3.)

[2] *Buch der Könige,* IV, XIX, 37.

[3] *Ant. Jud.* X, 1.

[4] *Chron.* I, p. 31. Vgl. auch *Fragm. Hist. Graec.*, ed. Müller II, 504, § 12.

Namen für eine Person: Adramel und Argamozan. Doch ist die Frage hiermit noch nicht erschöpft. Es handelt sich darum, dass der uns beschäftigende Name bei Eusebius unter der Form Ardumuzan erscheint, während alle bekannten Handschriften des Moses von Chorene Argamozan lesen. Augenscheinlich haben wir es hier mit einem und demselben Namen zu thun, trotzdem in dem einen Falle *g*, in dem anderen *d* steht, — zwei total verschiedene Buchstaben, welche von den Abschreibern ihrer äusserlichen Aehnlichkeit wegen im Armenischen (դ, գ) mit einander verwechselt wurden.

5. Am Ende des 7. Cap. des II. Buches findet sich ein grusisches Wort Սեփծուղ (Venetianische Ausgabe) oder Սեփեծուղ (Lambroner Lesart), welches ‚königliches Geschlecht' bedeutet. Einige der Uebersetzer hielten sich für berechtigt — wahrscheinlich aus Unkenntniss der grusischen Sprache — diese Lesart für falsch zu halten und dafür Մեփծուղ oder Մեփեծուղ zu setzen, indem sie diese angeblichen Fehler durch Verwechslung der beiden, formell einander ähnlichen armenischen Buchstaben Ս und Մ erklärten;[1] und die letzte Venetianische Ausgabe (1881) hat definitiv die Lesart Մեփծուղ zu allgemeiner Giltigkeit erhoben. — EMIN[2] und LAUER[3] sind jedoch der ersteren Lesart — Սեփծուղ — treu geblieben. In jedem Falle bietet diese Variante nichts Fehlerhaftes: im Georgischen bedeutet sowohl die eine, als auch die andere Form dasselbe — sowohl *sephe* als auch *mephe* bedeutet ‚König' und die Form *sephe* ist vielleicht die ältere. Vgl. z. B. den alten Ausdruck *sephiskweri* wörtlich ‚königliches Brod' für das Brod, das beim heiligen Abendmahl den Gläubigen gereicht wird. In der georgischen Geschichte (*Kharthlis zchowreba)* findet sich nicht selten die Form *sephe* zur Bezeichnung von ‚König' oder ‚Prinz'. Folglich sind die vorliegenden Varianten nicht etwa aus einer Verwechslung der Buchstaben entstanden.

---

[1] Vgl. die I. und II. italienische Ausgabe von TOMMASEO (p. 111) und LANGLOIS (*Coll.* I, p. 48).

[2] Vgl. die II. russische Uebersetzung der *Armenischen Geschichte des Moses von Chorene*, Moskau 1858, p. 83, und Anm. 107.

[3] *Geschichte Gross-Armeniens des Moses v. Chorene,* p. 64.

6. Endlich will ich bei einer Stelle aus der Geschichte des Moses von Chorene stehen bleiben, welche einen Stein des Anstosses für alle Uebersetzer abgegeben hat.

Im 30. Cap. des I. Buches führt der Historiker folgendes Citat aus einem alten Volksliede über die armenische Königin Sathinik an: ‚*Այլ և տենչայ, ասեն, Սաթենիկ տիկին տենչանս զարտախուր, խաւարտ և զտից խաւարծի ի բարձիցն Արգաւանայ*‘: — Wegen der Unbekanntschaft mit den gesperrten Wörtern, wurde die Uebersetzung dieses Stückes dem ungefähren Sinne nach gegeben. So übersetzen die Gebrüder Whiston: ‚Praeter haec Sathinica valde concupivit operculum planum tenebricosum ex pulvino Argovani‘ (p. 73). In der I. russischen Uebersetzung (1809) ist diese Stelle ausgelassen. Der italienische und französische Uebersetzer geben zwei von den unbekannten Wörtern im Sinne von ‚Kraut‘ wieder — l'erba, l'herbe: ‚La principessa Satinig, dicono ancora, bramasse ardentamente dalla mensa d'Arcavan l'erba *ardakür*, e l'erbolina *ditz*‘ (p. 83). Vgl. auch bei Langlois (*Coll.* I, p. 39—40). Der zweite russische Uebersetzer fasst diese Stelle ganz anders auf: Die Königin Sathinik brannte vor starkem Verlangen darnach, das Diadem von Argavan zu tragen und auf seinen Polstern (Kissen) zu ruhen,[1] — wobei von vier unbekannten Wörtern nur eines übersetzt ist und überdies nicht im Sinne von Kraut, wie bei den beiden früheren Uebersetzern, sondern von Diadem, indem Emin das Wort *զարտախուր* als Accus. von *արտախուր* (eigentlich *արտախոյր* = Diadem) auffasst. Lauer übersetzt folgendermassen: ‚Die Princessin Sarthenik, sagt man, hatte Verlangen nach dem Kraute Artachur und der Knospe Tits auf der Tafel Argavans‘ (p. 51). — Der verstorbene Professor K. Patkanow hat schon im Jahre 1882 im I. Theile seiner ‚Матеріалы для Армянскаго словаря‘ die Aufmerksamkeit hierauf gerichtet, und schlug seinerseits mit Benützung des grossen Wörterbuches der Mechitaristen und Paul de Lagarde's *Armenischen Studien* (p. 53.) eine Bedeutung für die erwähnten vier Wörter vor, im Sinne Lagarde's, welcher zuerst das

[1] ‚Царица Сартеникъ сильно горѣла желаніемъ носить діадиму Аргавана и возлежать на подушкахъ его‘ (р. 69).

Wort զարտախուր *zartakhur* als Name einer Pflanze erkannt hatte (vgl. neupers. زرد خو VULLERS, *Lex. Pers.-Lat.* II, p. 127). Nachdem Prof. PATKANOW auf diese Weise die Bedeutung der vier Wörter als Pflanzennamen bestimmt hatte, wobei er das Wort բարձ nicht in dem Sinne von ‚Kissen', sondern von ‚Schienbein' auffasste, gelangte er zum Schlusse, dass der Sinn der Stelle im Allgemeinen doch dunkel sei.

Um nun den Sinn dieser dunkeln Stelle aufzuhellen, schrieb ich Prof. PATKANOW; derselbe hielt meine Meinung für durchaus wahrscheinlich und bemerkenswerth und druckte ein Bruchstück aus meinem Schreiben im II. Theile seiner ‚Матеріалы' p. 44 ab. Ich halte es nicht für überflüssig diese Stelle anzuführen:

‚.... Ich kann auf eine genaue Untersuchung der Bedeutung der Wörter խաւարտ, տից, խաւարծի nicht eingehen; für mich genügt es, dass dieselben alle — selbst das Wort զարտախուր eingerechnet — augenscheinlich Benennungen von Blumen und Kräutern sind. Indem ich nun dieses zur Kenntniss nehme und das Wort 'ի բարձիցն in der gewöhnlichen Bedeutung durch ‚Kissen' übersetze, könnten wir dieses Bruchstück auf folgende Art übersetzen: ‚Die Königin Sarthenik wünschte lebhaft (zu haben) Blumen und Kräuter aus den Kissen Argawan's.' Was bedeutet dies aber? Bei den Armeniern besteht bis auf den heutigen Tag der Brauch — oder besser gesagt — das Zaubermittel, demgemäss ein Mädchen (oder ein Mann), welches die Zuneigung des Geliebten zu erlangen hofft, ohne Wissen des Letzteren ihm heimlich allerlei Kräuter und Blumen unter das Kissen legt. Nach Verlauf einer gewissen Zeit werden diese Kräuter heimlich in das Kissen der Liebe heischenden Person hinübergelegt, womit zugleich auch die Liebe des Kissenbesitzers übertragen werden soll. — Meines Erachtens nach deutet das angeführte Bruchstück des Liedes über Sarthenik auf diesen volksthümlichen Brauch hin, welcher zweifellos in die ältesten Zeiten zurückgeht.'

The Aśoka Edicts from Mysore.

By

G. Bühler.

At the end of the three most interesting enlarged versions of the New Edicts, which Mr. L. Rice has found in Mysore and published in his able *Report*, dated February 1892, occur a few signs which have not yet been read. Photographs of the squeezes of the Brahmagiri and Siddhapura versions, which I owe to the kindness of Mr. Rice, permit me to fill up the lacuna and to give a number of new readings of other passages.

The unexplained signs are letters of the Kharoshṭrî or Bactro-Pali alphabet fully agreeing with those of the two northern versions of the Rock-Edicts. The Brahmagiri version (l. 13) has five, which according to the photograph are and contain the word *lipikareṇa* "by the scribe or clerk". Mr. Rice's facsimile (*Rep.* p. 5) shows instead *lipakareṇa* with a rather disfigured *li* and *pa,* but the photolithograph at the end of his publication has the correct reading, though very indistinctly. The photograph of the Siddhapura version has at the beginning of line 22 very distinct remnants of the letter *ṇa* and faint traces of *kare*. The facsimile of the Jaṭiṅga-Râmeśvara version (*Report* p. 7), offers distinctly *kareṇa.* In the first and third versions the Kharoshṭrî letters are immediately preceded by remnants of the word *likhitaṁ,* and the latter again in the first and second by *Paḍena,* or a fragment thereof, and in the third by *Padena*. It is, therefore, not in the least doubtful that the last sentence was *Paḍena [Padena] likhitaṁ lipikareṇa* "Written by *Paḍa* or *Pada,* the scribe".

The sentence proves that all the three documents were written by the same clerk, and their not inconsiderable verbal differences throw a great deal of light on the manner in which the clerks of ancient times worked. It is plain that they were as little able to produce two copies, exactly alike, as their descendants in modern India. The occurrence of the Northern Kharoshṭrî letters in an inscription from Southern India proves something more. *A priori* two explanations of the fact are possible. It may either be contended that the theory is erroneous, which declares the Kharoshṭrî alphabet to have been confined to the Pañjâb and the immediately adjoining districts of the North West Provinces, and that these characters were used together with the other alphabet all over India. Or it may be assumed that Paḍa, being a professional clerk, in some way or other had acquired an acquaintance with the Northern characters, and, being proud of his accomplishment, tried to show it off. The second explanation no doubt is preferable as the epigraphic evidence, hitherto available, speaks very much against a wide spread of the Kharoshṭrî. Moreover, the fact that these characters are used for a single word, describing the quality of the writer, really looks as if a pleasantry or a boast were intended. The natural answer to the further question, how Paḍa became acquainted with the Kharoshṭrî is that, being a royal clerk, he probably served also in the Northern portion of his master's wide dominions. In our days the men of the writer-classes know only those alphabets, which are used in their homes. A Gujarâtî can write the so-called Gujarâtî and the Śâstrî or Devanâgarî, possibly also the Arabic characters. A Marâṭhâ is acquainted with the current-hand of his native district the Moḍî and with the Devanâgarî, or if he comes quite from the south, also with the Kanarese alphabet. But, it would be useless to look among the clerks of Western India for one who could copy Śâradâ, Ṭâkarî-Dogrâ, or Gurmukhî MSS. or even only decipher them. It is not probable that the case stood differently two thousand years ago, when the communications were much more difficult. If in these early times we find a clerk using in Southern India an alphabet otherwise confined to the North, the circumstances,

which enabled him to do so, must have been very peculiar, and, if we find him copying a royal edict in the South and inserting a word in Northern characters, the natural inference is that his master had possessions both in the South and in the North and that he had served in both these parts of India. If the probability of this explanation is granted, it must also be conceded, that the *Ayaputa* and the *Mahâmâtas*, who sent the orders to Isila were indeed, as Mr. RICE holds, officials in the employ of Aśoka. M. SENART's view (*Notes d'Ép. Ind.* IV, 27), according to which the *Ayaputa* was a local chief loosely connected with the great Maurya, is less probable.

In connexion with this matter I must state that ever since the discovery of a fragment of the eighth Rock-Edict at Supârâ-Śûrpâraka. I have been inclined to attribute greater weight to certain indications of a Maurya occupancy of parts of Southern India. I have not doubted that Aśoka and presumably his ancestors held the whole of the Koṇkaṇ. It seemed to me very probable that those Maurya kings of the Koṇkaṇ, whom Pulikeśi II. conquered in the seventh century A. D., were descendants of members of the ancient dynasty, who managed to save something out of the wreck of the Maurya empire. I also thought it possible that parts of the Marâṭhâ and Kanarese districts (probably annexed by governors of the Koṇkaṇ) might have belonged to the Mauryas. The stories of the southern Buddhists regarding missions to Mahisha and Vanavâsa and especially the frequent occurrence of the family name *More*, i. e. Maurya, in the *Marâṭhâ Deś* and in Kâṇarâ were the circumstances which raised this suspicion. For, it seemed to me natural to explain the occurrence of *Mores* among the Marâṭhâs in the same way as that of *Chalkes* (Chalukya), *Shindes* (Sinda), *Shelârs* (Śilahâra) and so forth. Mr. RICE's important discovery has now made all guesses unnecessary. However, these points, it seems to me, still deserve mention as corroborative evidence.

Mr. RICE's photographs yield also particularly interesting results for the restoration of the second part of the inscriptions, which, as M. SENART (*op. cit.*, p. 21) has recognised, begins with the words *se*

hevaṁ. I here give my reading and translation of the Brahmagiri version reserving the fuller explanations for an other place: —

Se hevaṁ Devâṇaṁ Piye [8] *âha: mâtâpitisu susûsitaviye, hemeva gar[u]t. (garutvaṁ?) prâṇesu drahyitavyaṁ, sachaṁ* [9] *vatavіyaṁ. Se ime dhaṁmaguṇâ pavatitaviyâ, hemeva aṁtevâsinâ* [10] *âchariye apachâyitaviye, ñâtikesu cha k[u] ya[thâ]rahaṁ pavatitaviye* [11] *Esâ porâṇâ p[a]kitî, dîghâvuse cha esa, hevaṁ esa kaṭaviye* [12] *cha Paḍena*[1] *likhit[aṁ] lipikareṇa* [13].

Translation into Sanskrit: — *Tad evaṁ Devânâṁ priya âha* | *mâtâpitarau śuśrûshitavyau* | *evam eva gauravaṁ prâṇishu darhayitavyam* | *satyaṁ vaktavyam* | *ime dharmaguṇâḥ pravartayitavyâḥ* | *evam evântevâsinâchâryopachetavyo jñâtishu cha khalu yathârhaṁ pravartitavyam* | *eshâ paurâṇâ prakṛitiḥ* | *etach cha dîrghâyushe bhavati* | *evam etat kartavyaṁ cha* | *Paḍena likhitaṁ lipikareṇa* ||

Translation into English: — "Even thus speaks the Beloved of the gods: 'Obedience should be rendered to mother and father. Moreover, the respect for living creatures should be made firm; the truth should be spoken. Even these virtues, prescribed by the sacred law, should be practised; moreover, the pupil should honour his teacher, and towards blood-relations one should indeed behave as is due to them. This is the ancient norm (of virtuous conduct), this conduces to long life and this should thus be performed'. Written by Paḍa, the scribe."

In the first section the photograph confirms (l. 5.) M. SENART's correction *pakamamiṇeṇa* for *paka ghaṭiṇeṇa*. And in the first line I believe that both photographs point to the reading *Suvaṁṇagirîte*, "from Songir" instead of *Sivaṁṇagirîte* and *Tachaṃṇagirîte*. But the first syllable is doubtful and a careful comparison of a good impression is required.

January 25, 1893.

---

[1] Possibly *cha* may have to be connected with the following *Paḍena*. The name would thus be *Chapaḍa*, which on the analogy of *mahiḍâ* for *mahilâ* (Gir. R. Ed. IX) might stand for *Chapala*.

Die altsemitischen Inschriften von Sendschirli.

Von

D. H. Müller.

Ausgrabungen in Sendschirli.[1]

Seit mehreren Jahren ist es im engen Kreise von Fachgenossen eine bekannte Thatsache, dass in Nordsyrien eine neue Stätte von Alterthümern entdeckt worden ist. Schon im Herbste des Jahres 1889 stand ich im Berliner Museum bewundernd vor der gewaltigen Statue Asarḫaddon's und dem Bruchstücke eines sehr alterthümlichen Denkmals mit einer grossen Inschrift in altsemitischen Buchstaben. Diese Denkmäler, sagte man uns, stammen aus Sendschirli, einem unscheinbaren Kurdendorf im nordwestlichen Syrien, am Fusse des Amanusgebirges in der grossen Ebene zwischen diesem und dem Kurd-Dagh, etwa 37 Grad 6 Minuten nördlicher Breite und 36 Grad 41 Minuten östlicher Länge von Greenwich und gegen 530 Meter über der See gelegen. Die Ausgrabungen daselbst wären auf Kosten des Orient-Comités, das sich zum Zwecke der Erforschung Vorderasiens gebildet hatte, unternommen und von dem berühmten Entdecker des Altars von Pergamon, Director Dr. Humann, und unserem Landsmanne Dr. Felix v. Luschan geleitet worden.

Eine zweite Expedition unter Führung von Dr. v. Luschan, Prof. Euting und Architect Koldewey wurde gegen Weihnachten 1890 von demselben Comité mit reichen Hilfsmitteln ausgerüstet. Die

[1] *Ausgrabungen in Sendschirli.* I. Einleitung und Inschriften. Mit einer Karte und 8 Tafeln. Berlin, Spemann 1893 (Mittheilungen aus den Orientalischen Sammlungen der königl. Museen zu Berlin).

Ausgrabungen wurden diesmal (von Januar bis Juli) in grossem Style fortgesetzt. Aus sachlichen Gründen wurde Stillschweigen über die Resultate der Ausgrabungen beobachtet und ein Schleier des Geheimnisses über die eigenartige Schatzgräberei gebreitet. Dass auch eine dritte Expedition (von October 1890 bis April 1891) ausgeführt worden war, ist mir erst jetzt bekannt worden. In Fachkreisen war man auf die Ergebnisse dieser Ausgrabungen, der ersten von Deutschland unternommenen, sehr gespannt, und die einzelnen durchsickernden Nachrichten erhöhten nur die Begierde, endlich den Schleier gelüftet zu sehen, der die neuen Entdeckungen verhüllte. Nun liegt das erste Heft des Berichtes vor, und dieses enthält des Neuen und Merkwürdigen so viel, dass es Pflicht und Vergnügen zugleich ist, die öffentliche Aufmerksamkeit darauf zu lenken.

In einer äusserst anregenden und lehrreichen Einleitung schildert Herr v. Luschan die wesentlichen Resultate der Ausgrabungen, die nach und nach durch Veröffentlichung der ausführlichen Berichte, der schönen Reliefs und der zahlreichen Pläne verlebendigt werden sollen. Der Schutthügel von Sendschirli, der nun zum Theil aufgedeckt ist, bildet durchaus keine vereinzelte Erscheinung. Im ganzen Gebiet des Orontes, in der Thalebene des Melas und weiter bis zum hohen Taurus bedecken derlei Hügel den Boden. Es sind nicht natürliche Erhöhungen, sondern Trümmer alter Burgen und Städte, die unter den Ruinen noch Ueberreste des alten Lebens und der alten Herrlichkeit bergen.

Ein solcher Schutthaufen ist Sendschirli, das seit 1883, da es von Puchstein und v. Luschan gesehen worden, als Ruinenstätte auf der Kiepert'schen Specialkarte erscheint und dessen Erdbewegung nunmehr in drei Expeditionen von 15 Arbeitswochen mit durchschnittlich 80 Arbeitern täglich und 43 Arbeitswochen mit durchschnittlich 143 Arbeitern täglich und mit Zuhilfenahme schmalspuriger Eisenbahnen zur Entfernung des Schuttes etwa die Hälfte der gesammten Masse des Hügels erreicht hat.

‚Die Freilegung des grossen Burgthores mit 40 Reliefdarstellungen, der Nachweis eines gleichfalls mit alterthümlichen Reliefs

geschmückten Aussenthores, der Fund einer grossen assyrischen Stele Asarḫaddon's und ein zufällig in der unmittelbaren Nähe des Hügels aufgefundenes Stück einer grossen Statue mit einer altsemitischen Inschrift waren die wichtigsten Resultate der ersten Expedition.' Der zweite Feldzug wurde mit der Auffindung von vier Statuen eröffnet, von denen eine wieder eine altsemitische Inschrift trug. Durch die Fortsetzung der Ausgrabungen wurden die doppelten Ringmauern der Unterstadt blossgelegt. Jede dieser kreisförmigen Mauern von mehr als zwei Kilometer Umfang hat hundert Thürme und drei Thore. Auch die Burgmauern, die unregelmässig eiförmig sind, konnten zum Theil gefasst werden, so dass der höchste und älteste Theil der Stadt von einem fünffachen Mauergürtel umgeben erscheint. Im Inneren der Burg sind bis jetzt ein alter Bau mit zwei hohen Thürmen, ferner zwei Paläste, einer im Nordosten und einer im Westen aufgedeckt und untersucht worden, von denen der Westpalast wieder eine altsemitische Bauinschrift barg. Der Westpalast ist gleichzeitig mit der semitischen Inschrift, der Nordpalast jünger, die beiden Thürme und die Umfassungsmauer sind älter. Der Einblick, den die Ausgrabungen in die von Schutthügeln bedeckten Geheimnisse gewähren, ist merkwürdig genug. Mitten zwischen den rohen Reliefs syrisch-kappadokischen Styles mit den sogenannten hetitischen Hieroglyphen stand im äusseren kleinen Hofe des Burgthores der gewaltige Monolith Asarḫaddon's, als ob den Entdeckern gleich die älteste Zeit der Gründung der Burg und die letzte Blüthe vorgeführt werden sollte; und damit auch der Uebergang zwischen der Urzeit und der letzten Periode assyrischer Herrschaft nicht fehle, stellen sich die altsemitischen Inschriften ein, die, älter als das assyrische Denkmal, aber weit jünger als die alten rohen Reliefs, eine mittlere Periode historischer Entwicklung repräsentiren.

Der Monolith Asarḫaddon's erzählt von der Eroberung Memphis' und der Besiegung des Tirhaḳa, der auf dem Relief neben einem anderen besiegten König (Baalu von Tyrus) abgebildet ist. Beiden unglücklichen Königen sind Ringe durch die Lippen gezogen, an denen sie wie wilde Thiere an der Leine gezogen werden. Durch

die Erzählung von der Einnahme Memphis', die im zweiten Feldzuge nach Aegypten stattfand, ist die Aufstellung des Monoliths zeitlich genau zu bestimmen. Man darf als Datum das Jahr 670 v. Chr. ansetzen. Den figuralen Darstellungen auf dem Monolith widmet v. Luschan eine vertiefte kritische Untersuchung, die sich zum Theil mit der Schrader's deckt, zum Theil aber in ihren Resultaten von denen Schrader's abweicht. Die Veröffentlichung und Uebersetzung der Inschrift rührt von der bewährten Hand des Berliner Assyriologen her.

Würde uns der Schutthügel von Sendschirli ausser dem Standbilde Asarḥaddon's keine anderen Inschriften aufbewahrt haben, so wüssten wir wohl, dass hier eine alte Burg und die Residenz eines assyrischen Statthalters gestanden hat, die das Schicksal der grossen Residenzen Ninive, Dur-Sarrûkîn, Kalach und Assur theilte. Ueber die alten Einwohner der Burg, wie über die Schicksale derselben in früherer Zeit könnten wir daraus nichts erfahren. Zum Glücke sind uns noch andere Zeugnisse aus der Vergangenheit in anderer Schrift und Sprache erhalten, ich meine die schon erwähnten altsemitischen Inschriften, die zum Theile in Sendschirli, zum Theile in der Nähe desselben aufgefunden worden sind. Diese Denkmäler sind es ganz besonders, die durch ihre historische Bedeutung, nicht minder aber durch ihre sprachlichen und graphischen Eigenthümlichkeiten sozusagen den Ruhm der Entdeckungen von Sendschirli bilden. Wir müssen uns für jetzt auf die Besprechung von zwei Inschriften beschränken, von denen nur die eine von dem Berliner Orientalisten Professor Eduard Sachau mit gewohnter Gründlichkeit und Gelehrsamkeit entziffert, übersetzt und erklärt worden ist, während von der anderen ein von der Meisterhand Julius Euting's angefertigtes Facsimile und eine Umschrift in hebräischer Quadratschrift vorliegen. Aus einer dritten kennen wir nur einen Auszug und einige kurze Citate. Die Berichte über die Ausgrabungen in Sendschirli erscheinen als ein Theil der Mittheilungen aus den orientalischen Sammlungen der königlichen Museen in Berlin, die grossen Statuen und Inschriften bilden jetzt die Zierde derselben. Es ist daher im Interesse der Wissenschaft gelegen und eine Art Pietät gegen die

Stifter der Denkmäler, dass die in den Museen aufbewahrten Kostbarkeiten, um im Style der Inschriften zu sprechen, nicht ‚an einen dunklen Ort‘ gestellt werden.[1]

Die Inschrift auf der Statue des Panammu.

Die auf einem verlassenen Friedhofe bei einer Tachtaly-Bunary genannten Quelle unweit von Sendschirli gefundene und von Eduard Sachau entzifferte Inschrift befindet sich auf einem walzenförmigen Stein, dem unteren Theil einer grossen Statue, die jetzt noch eine Höhe von 1·93 Metern aufweist und ursprünglich gewiss mehr als 3 Meter hoch war. Die Vorderfläche trägt ein 1 Meter hohes, 1·50 Meter langes Inschriftenfeld mit 23 Zeilen einer altsemitischen Inschrift in erhaben hervortretenden Buchstaben. Der Stein ist Dolerit, die Inschrift leider nur zum Theil gut erhalten, das letzte Drittel fast ganz zerstört.

Dank der sehr gründlichen Arbeit Sachau's und seiner historischen Untersuchungen sind wir in der Lage, die Inschrift, so weit sie erhalten ist, zu lesen, zu verstehen und sie historisch zu localisiren. Es ist ein Stück alter Geschichte im biblischen Style von

[1] Einen ausführlichen Bericht über die Ausgrabungen in Sendschirli habe ich in der *Neuen freien Presse* Nr. 10232 und 10233 vom 16. und 17. Februar 1893 veröffentlicht. Dort ist auch eine Uebersetzung der beiden altsemitischen Inschriften gegeben worden, die hier in vielen Punkten berichtigt und ergänzt werden wird. Seither erhielt ich in Folge eines Ansuchens an die Generalverwaltung der königlichen Museen zu Berlin Abklatsche von den beiden Inschriften und zwar von der Panammu-Stele 5 Blätter und von der Inschrift auf der Statue des Hadad 9 Blätter. Indem ich der Generalverwaltung für das freundliche Entgegenkommen auf's Verbindlichste danke, muss ich jedoch betonen, dass diejenigen Stellen, die auf dem Steine gut erhalten sind, auch auf den Abklatschen vortrefflich hervortreten und ein volles Bild der Schrift gewähren, dass dagegen die schadhaften Stellen, darunter auch solche, die Sachau und Euting mit Sicherheit gelesen haben, auf den Abklatschen zum Theil nur sehr undeutlich erscheinen, zum Theil kaum die Spur eines Zeichens aufweisen. Gerade solche Stellen fordern eine äusserst sorgfältige und mühevolle Behandlung beim Abklatschen. Für die schadhaften Stellen bin ich also mit denjenigen Ausnahmen, die ich in den Noten jedesmal angeben werde, auf die Lesungen Sachau's und Euting's angewiesen.

einer Klarheit und Einfachheit des Ausdruckes, wie sie die besten historischen Stücke der heiligen Schrift aufweisen. Durch ein sorgfältiges Studium der Inschrift ist es mir, wie ich glaube, gelungen, an vielen Stellen den Zusammenhang herzustellen und Manches zu verstehen, was dem Herausgeber dunkel geblieben ist, was jedoch das grosse Verdienst Sachau's um die Entzifferung der Inschrift in keiner Weise verringert.

Ich lasse nun auf nebenstehender Tafel den Text der Inschrift nach der von Sachau gegebenen Umschrift folgen.

Uebersetzung.

1. Diese Statue hat gesetzt Bar-Rekûb seinem Vater, dem Panammu, Sohn des Bar-Ṣûr . . . . [zur Erinnerung an das] Jahr, in dem entronnen war mein Vater [dem Untergange des Anhanges]

2. seines Vaters. Gerettet haben ihn die Götter von Ja'di vor seinem Verderben. Eine Verschwörung fand statt in dem Hause seines Vaters und es erhob sich . . . . . [ein Empörer und brachte] Verderben . . . .

3. in das Haus seines Vaters. Und er tödtete seinen Vater Bar-Ṣûr und tödtete 70 Verwandte seines Vaters . . . . . .

4. und mit seinem (des Geschlechtes) Rest, den Männern, füllte er die Kerker. Und er machte die zerstörten Städte zahlreicher als die bewohnten Städte . . . . [Da sprach der Gott Hadad: ‚Weil ihr] verübt habet

5. Krieg gegen mein Haus und weil ihr getödtet habet einen meiner Söhne (den Bar-Ṣûr), so habe ich auch gebracht Krieg über das Land Ja'di und Ḥil[babah] . . . . Panammu, Sohn des Ḳarrûl . . . . . und vernichtet wurden

6. Getreide, Durra, Weizen und Gerste und es stellte sich eine halbe (Mass Weizen) um ein Schekel und ein Schatrab (Gerste) um ein Schekel und ein Asnah Getränke um ein Schekel. Und es führte mein Vater [zahlreiche Geschenke und kam]

7. zum Könige von Asur. Und er setzte ihn zum König über das Haus seines Vaters und zerstörte den Stein des Verderbens aus dem Hause seines Vaters . . . .

ק . . . . . .
. . . שחת
. . . מתְ ׳
. . . תשמ
׳. .

. . .

Mar
ist הות אלה
erkennen.



8. Und er untersuchte die Gefängnisse und liess frei die Gefangenen von Ja'di . . . und er liess frei die Frauen . . . . das Haus der Getödteten . . . . . [und er baute wieder]

9. das Haus seines Vaters und machte es schöner als es vorher gewesen. Und reichlich war Weizen und Gerste und Getreide und Durra in seinen Tagen. Und was für Nahrungsmittel immer . . . . [und was für Getränke immer],

10. es sank der Kaufpreis. Und in den Tagen meines Vaters Panammu gab er die Stadt der Kafîrî und der Rakab . . . . meinem Vater Panammu in der Mitte der Könige von Kebar . . . [Es schloss sich nicht dem Feinde des Königs von Asur an]

11. mein Vater, wenn er auch viel Silber besass und viel Gold. Nach seiner Weisheit und seiner Gerechtigkeit richtete er den Mund(?) (d. h. schloss sich an) der Partei seines Herrn, des Königs von Asur . . . [und es unterordnete ihm der König]

12. von Asur die Statthalter und Nebenkönige von Ja'di, und es erwies ihm Gnade der König von Asur mehr als den Königen von Kebar . . . . [Und es kämpfte mein Vater] . . .

13. auf den Streitwagen seines Herrn Tiglatpileser, des Königs von Asur, auf den Zügen . . . von Sonnenaufgang bis Untergang . . . . [und Tiglatpileser eroberte]

14. die Viertheile der Erde und die Töchter des Sonnenaufganges führte er nach Westen und die Töchter des Westens führte er nach Osten. Und mein Vater [leistete ihm Heeresfolge und es fügte hinzu zu]

15. seinem Gebiete sein Herr Tiglatpileser, der König von Asur, Städte aus dem Gebiete von Gurgum . . . Und mein Vater Panammu, Sohn des Bar-Ṣûr . . . . [eroberte?]

16. Schamrag. Dann starb mein Vater Panammu im Gefolge(?) seines Fürsten Tiglatpileser, des Königs von Asur im Lager Ik. . . . .

17. Und es beweinte ihn der Prinz(?) des Reiches und es beweinte ihn das ganze Lager seines Fürsten, des Königs von Asur. Und es nahm sein Fürst, der König von Asur . . . . [beweinte(?)]

18. seine Seele. Und er liess veranstalten eine Trauerfeier auf dem Wege und liess führen (die Leiche) meines Vaters von Da-

maskus nach diesem Orte. In meinen Tagen . . . . [wurde er hier beigesetzt und es bewein]-

19. te ihn sein ganzes Haus. Und ich Bar-Rakûb, Sohn des Panammu [durch die Gerechtig]keit meines Vaters und wegen meiner Gerechtigkeit setzte mich mein Fürst, der König von Asur . . . . [auf den Thron]

20. meines Vaters Panammu, Sohn des Bar-Ṣur. Und ich habe errichtet dieses Denkmal [meinem Vater] dem Panammu, Sohn des Bar-Ṣur und ich habe gebaut . . . .

21. . . . . vor dem Grabe meines Vaters Panammu . . . . .

22. und ein Denkmal dessen (?) ist es. Und Hadad und El und Rakûbel, der Hauspatron, und Schemesch und alle Götter von Ja'di . . . . [mögen denjenigen, der dieses Denkmal zerstört, verfluchen]

23. . . . vor Göttern und vor Menschen.

Wir erfahren von einer Revolution, welcher Bar-Ṣûr, der Grossvater des Stifters der Inschrift, mit 70 Personen der königlichen Dynastie zum Opfer gefallen sind. Eduard Sachau nimmt an, dass die Empörung von einem Sohne des Bar-Ṣûr, einem Bruder des Panammu, angestiftet worden sei, und dass der Sohn den Vater ermordet und ein Blutbad in der königlichen Familie angerichtet habe, dem nur Panammu entronnen war. Aus der Inschrift, wie ich sie auffasse und ergänze, folgt dies in zwingender Weise nicht, aber möglich, sogar wahrscheinlich bleibt es immerhin, dass die Empörung von einem Blutsverwandten des Königs ausging.

Unter ähnlichen primitiven Verhältnissen trug sich in der Gegend von Sichem eine Begebenheit zu, die in dem Buche der Richter, Capitel 9, erzählt wird: Als die Israeliten schwer unter dem Drucke der Midianiten seufzten, war es Gideon, der Sohn des Joas, der sich an ihre Spitze stellte und sie von den Midianiten befreite. Die Israeliten übertrugen ihm die Herrschaft, und er wirkte als Richter 40 Jahre und hinterliess siebzig Söhne. Nach seinem Tode trat Abimelech, ein Sohn Gideon's von einer Sklavin, an die Männer von Sichem heran

und sprach zu ihnen: ‚Ist es für euch besser, dass über euch herrschen 70 Mann, die Söhne des Jerubaal (Gideon), oder dass Einer über euch herrsche?‘ Und so riss Abimelech die Herrschaft an sich und tödtete seine Brüder, die Söhne Jerubaal's, 70 Mann auf Einem Felsen. Nur Jotam, der jüngste Sohn Jerubaal's, rettete sich. Die Parabel von den Bäumen des Waldes, welche einen König suchen und wählen, die er an die Männer von Sichem richtete und die mit einem Fluche auf Abimelech und die Männer von Sichem endigte, ist bekannt. Der Fluch ging in Erfüllung, und die Ermordung der 70 Söhne Jerubaal's kam auf das Haupt Abimelech's und der Einwohner von Sichem.

Ich möchte auch noch an eine andere biblische Episode erinnern, die im zweiten Buche der Könige, Capitel 9 und 10, zu lesen ist: Als der König Achab von Israel es mit dem Propheten Elijahu und seinem Jünger Elisa verdorben hatte, salbte ein Jünger des Letzteren den Jehu, Sohn des Nimsi, zum König über Israel. Dieser ermordete Achab und liess auch die siebzig Söhne des Achab in Samaria niedermetzeln, deren Köpfe ihm wohlgezählt zugeschickt worden sind. Es ist merkwürdig, dass bei diesen drei Katastrophen sich die verhängnissvolle Zahl siebzig wiederholt. Wir dürfen daraus schliessen, dass an allen drei Stellen die Zahl nicht wörtlich zu nehmen und dass darunter die Sippe des Königs zu verstehen sei.

Nach der Ermordung des Königs wütheten Bürgerkrieg und Hungersnoth im Lande, bis Panammu, der Sohn des ermordeten Fürsten, mit Hilfe des assyrischen Königs die Herrschaft seiner Dynastie wieder herstellte, aber in Folge dessen in Abhängigkeit vom König von Asur gerieth, dem er Heeresfolge leistete. Er starb (oder fiel) vor Damaskus. Mit grossem Prunke wurde seine Leiche nach der heimischen Residenz geführt, daselbst bestattet und sein Sohn Rekûbel, der Stifter der Inschrift, als Nachfolger vom assyrischen König Tiglatpileser eingesetzt. Der Stifter der Inschrift war also ein Zeitgenosse Tiglatpileser's. Da die assyrischen Denkmäler drei Könige dieses Namens kennen, so galt es zu bestimmen, welcher Tiglatpileser

gemeint sei. Sachau löste diese Aufgabe glücklich, indem er zu Anfang der Bauinschrift las:

,Ich bin Bar-Rakûb, Sohn des Panammu,
König von Śam'al, Knecht des Tiglatpileser,
des Herrn der Viertel der Erde'

und damit die Geschichte des Reiches Śam'al nach den Keilinschriften verglich, wo das Reich Śam'al durch mehr als zwei Jahrhunderte verfolgt werden kann. Besonders interessant ist der Nachweis, dass ein Fürst von Śam'al auf einem Denkmal Tiglatpileser's III. den Namen Panammu führt. Die Identität der Personen war hiedurch gegen jeden Zweifel sichergestellt und der Beweis erbracht, dass dieses Denkmal der zweiten Hälfte des VIII. Jahrhunderts, dem Zeitalter Jesaias angehört.

Um meine Abweichungen von der Sachau'schen Uebersetzung zu begründen, lasse ich nachstehenden Commentar folgen, der auch in philologischer Hinsicht einige Nachträge zu Sachau's Commentar liefert.

Z. 1. נצב ,Statue' kommt ausser im Hebräischen und Phönikischen auch im Sabäischen (*ZDMG.* XXX, 116, Mordtmann und Müller, *Sabäische Denkm.* S. 95 und Derenbourg, *Étud. sab.* 6. 7) vor, gehört also der semitischen Urzeit an.

Auch שם ,machen, stellen, setzen' (von Denkmälern) findet sich im Sabäischen שמתי | ונתן ,sie beide setzten diese Statue' (Os. 35, 4) und שמו | לאלמקה ,sie weihten dem Almaqah' (Prid. 15, 2 und Siegfr. Langer, *Reiseberichte* S. 64).

Auf die Möglichkeit der Lesung נפלט hat bereits Sachau hingewiesen. Wenn die Lesung und meine Auffassung richtig sind, hätten wir hier eine Niphalform, die sonst im Aramäischen nicht vorkommt, in diesen alten Stücken aber wohl zulässig erscheint. Vielleicht darf man eine Niphalform auch in וכברו נתנה H 11 erkennen.

Z. 2. אלה יארי halte ich mit Sachau ebenfalls für einen Plural, erkläre mir aber die Inconsequenz in der Schreibung und den Ausfall des *j* durch das folgende יארי, welches mit *j* beginnt. Dagegen muss

ich gegenüber Sachau hervorheben, dass in Z. 23 אלהי einfacher Plural ist und nicht gleich אלהַי ‚meine Götter' ist. In gleicher Weise ist אלהי H 4 und 12 zu beurtheilen.

Ebenso fasse ich die folgende Phrase אלה הות nicht als אלהֵ הות ‚die Götter von Haut', sondern als אָלָה הֲוָת. Im Hebr. heisst אָלָה ‚Schwur, Eid', hier bedeutet das Wort ‚Verschwörung' und הות ist 3. p. f. von הֲוָא, wie im Biblisch-Aramäischen הֲוַת und הֲוָת. Die Ergänzung der zerstörten Stelle ergiebt sich dem Sinne nach von selbst.

Z. 3. אבה ברצר. Dazu bemerkt Sachau: ‚Man kann die Stelle übersetzen: Et trucidavit pater eius τὸν Bar-Ṣûr oder patrem suum τὸν Bar-Ṣûr. Nach der letzten Erklärung wäre der Grossvater Bar-Rekûb's von seinem eigenen Sohne (einem Bruder des Panammu) erschlagen worden.' Ich halte es nicht nur für möglich, sondern für sehr wahrscheinlich zu übersetzen: Et trucidavit patrem eius (scil. τοῦ Panammu) τὸν Bar-Ṣûr. Nach dieser Uebersetzung muss natürlich der Empörer und Mörder nicht der Sohn des Bar-Ṣûr gewesen sein.

שבעי איחי אבה[1] ‚siebzig Verwandte seines Vaters'. Sehr merkwürdig ist die Form שבעי für שבעין oder שבען. Daneben finden sich in einem Citate bei Sachau שלשן ‚dreissig'. Die Construction שבעי mit dem darauffolgenden Substantiv, welches die gezählten Dinge bezeichnet, erinnert an die ähnliche Construction im Sabäischen. Die Cardinalia der Zehner im Sabäischen werfen nämlich, da sie vorwiegend im Status construct. stehen, das *Nûn* ab, daher סדתי | שוחט; ארבעי | אקדרם; ארבעי | רצים: בעשרי | ומאת | אסדם; סבע | וארבעהי | אמה etc. Daneben determinirt עשרנהן | אצלמן ‚diese 20 Statuen'.[2] Auch das Nordarabische erlaubt die Abwerfung des *Nun* beim Worte عشرون, wo عشرو und عِشْرِى in der classischen Sprache vorkommen. Mit diesen Versuchen, die Cardinalia der Zehner mit dem Gezählten zu einer Wortverbindung zu vereinigen, hängt wohl der Abfall des *n* im Assyrischen und Aethiopischen zusammen, wo also immer *ešrâ, šalâšâ, ḫanšâ* etc., äth. *salâsâ, ḫamsâ* etc. gesagt wird.

[1] So ist wohl für אוחו zu lesen. Der Abklatsch spricht nicht dagegen.
[2] Vgl. *ZDMG.* xxx, 780.

Z. 4—5. In der Auffassung des Wortes מת schliesse ich mich der von Sachau in den Noten geäusserten Vermuthung an, dass es gleich sei syr. ܡܬܐ hebr. מְתִים ‚Mannschaft‘. Die Zusammenstellung mit מֵת scheint mir hier wenig wahrscheinlich.

Den Zusammenhang zwischen Z. 4 und 5 hat Sachau nicht ermittelt. Ich ergänze mit Bestimmtheit am Ende der Zeile תשמ[ו] und übersetze:

> ‚Und ihr habet verübt Krieg gegen mein Haus und habet getödtet einen meiner Söhne . . . . . . Krieg in das Land Ja'di.‘

Es ist nun die Frage, wer spricht hier in erster Person und zu wem spricht er. Ich glaube nicht fehl zu gehen, wenn ich die zerstörte Stelle dem Erfordernisse des Sinnes entsprechend ergänze: [Da sprach der Gott Hadad: Da ihr] Krieg verübt habet gegen mein Haus und getödtet habet einen meiner Söhne (den König Bar-Ṣûr), so habe ich auch gebracht Krieg in das Land Ja'di.‘ Der Parallelismus membrorum חרב בביתי . . . . חרב בארקי, der auch schon Sachau aufgefallen ist, entspricht sehr wohl dem Style eines göttlichen Orakelspruches. Auch das Imperfectum im Vordersatze und das Perfectum im Nachsatze deutet auf den prophetischen Charakter dieses Ausspruches![1]

Unter dem Ausdrucke חד בני ‚einen meiner Söhne‘ ist der König Bar-Ṣûr zu verstehen. Die Könige werden als die Söhne der Götter angesehen; sagt ja auch der Psalmist: ‚Jehova sprach zu mir: Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt.‘

ואגם womit Sachau אגמי נפש (Jes. 19, 6) vergleicht, halte ich für eine Verstärkung von וגם, vielleicht sogar für eine Contraction von ואף גם oder ואנה גם.

הוית scheint ein Pael von הֲוָא in der Bedeutung ‚werden lassen, machen‘ (vgl. صار und صَيَّر). Am Ende der Zeile ist wohl ואבדת ‚und es ging zu Grunde‘ zu lesen.

Z. 6. Zu beachten חטה ושעורה neben dem Plural חטי und שערי in der Hadad-Stele Z. 5 u. 6 ganz wie im Hebräischen. Die Worte פרם, שטרב

[1] Vgl. im Hebräischen z. B. Deut. 7, 12 und 8, 20.

und אסנ[ה] halte ich für Masseinheiten und שקל für die bekannte Münzsorte. Zu פרס ist die Wurzel פרס ‚abbrechen‘ und talm. פרס ‚Hälfte‘ zu vergleichen, das freilich nicht ganz sicher zu sein scheint. Für die Bestimmung des Sinnes dieser Stelle schwebt mir die bekannte Prophezeiung Elisas vor 2 Reg. 7, 1: כעת מחר סאה סלת בשקל וסאתים שערים בשקל בשער שמרון ‚Um dieselbe Zeit morgen wird ein Mass feinstes Mehl um ein Schekel und zwei Mass Gerste um ein Schekel an dem Thore Samarias feil sein‘. Dass hier dieser Sinn zu suchen sei, beweisen Z. 9—10, wo vom Sinken der Preise gesprochen wird.

משת ist gleich hebr. מִשְׁתֶּה, aram. מִשְׁתֵּי*, sab. מסתי und bedeutet irgend ein bestimmtes in jener Gegend übliches berauschendes Getränk. Auffällig ist freilich das Fehlen des *j* am Ende, das man nach Analogie von מבכי (Z. 18) erwarten musste. Vergleicht man jedoch אכל ושתא (Had. 9) und daneben שתי ‚machen‘ (vgl. weiter unten), so wird man das Fehlen des *j* erklärlich finden.

Wie aus der Inschrift hervorgeht, begab sich Panammu, der Sohn des ermordeten Königs, zu Tiglatpileser und erwirkte sich die Unterstützung des Assyrerkönigs. Dass er nicht mit leeren Händen gegangen, dürfen wir nach Allem, was wir aus der Bibel und den Keilschriften von ähnlichen Fällen wissen und nach der Lage der Dinge erwarten müssen, mit Bestimmtheit voraussetzen. Dies bestätigt uns die Inschrift durch die Worte ויבל אבי ‚und es führte mein Vater‘. Das gewöhnliche Wort für das Führen von Geschenken ist im Hebräischen הוביל (Hiphil von יבל). Auch in den aramäischen Dialecten ist das Aphel gebräuchlich, während das Qal nicht vorkommt. Dagegen hat das Syrische das Pael neben dem Aphel in gleicher Bedeutung (ܝܰܒܶܠ). Wir dürfen also auch hier eine Paelform יַבֵּל erkennen. Dasselbe Verbum findet sich auch Z. 14 in ähnlicher Bedeutung, wogegen mir der Sinn von Z. 21, wo es ebenfalls vorkommt, vorderhand dunkel bleibt.

והרג אבן שחת übersetze ich ‚und er vernichtete den Stein des Verderbens (des Anstosses) aus dem Hause seines Vaters‘. Dass der Verschwörer ‚Stein des Anstosses‘ genannt ward, erinnert an Jesaias 8, 12: לא תאמרון קשר לכל אשר יאמר העם הזה קשר und daselbst Z. 14: והיה למקדש ולאבן נגף ולצור מכשול וכו׳ (Lagarde למקש) ‚Ihr sollt nicht sagen Ver-

schwörung zu all dem, was dieses Volk Verschwörung sagt' und dann ‚und (diese Verschwörung) wird sein ein Anstoss und ein Stein des Verderbens und ein Fels des Strauchelns'.

Z. 8. ופשש מסגרת übersetze ich ‚er untersuchte die Gefängnisse' und vergleiche damit spätbebräisch und aram. פשפש.

Zu dem Worte קתילת bemerkt Sachau: ‚Will man קתילת (vgl. قتل) als die ‚Getödteten' erklären, so kann man als Analogie für die Verwechslung von ט und ת diejenige von ק und כ anführen, die in B 19 in der Schreibung כיצא statt קיצא vorliegt: פהא בית שתוא להם והא בית כיצא ‚so ist es (فَهُو) ein Haus des Winters für sie und ein Haus des Sommers'. Nach meiner Ansicht ist das ת in قتل ursprünglich und nur durch den Einfluss des emphatischen ק in den nordsemitischen Sprachen zu ט geworden. Das Gleiche scheint auch in قيظ קיץ der Fall zu sein, wo in Folge des צ beziehungsweise des ظ das כ in ק verwandelt worden ist. (Vgl. *Epigraphische Denkmäler aus Arabien,* S. 68.)

Z. 9. ואז אכלת übersetzt Sachau ‚und damals Lebensmittel', was sehr wohl möglich ist. Das wahrscheinlich darauffolgende רות ist in Verbindung zu bringen mit רויו (Had. 4) und רוי (Had. 9). Ich halte es aber ebenfalls für möglich zu lesen וא ז אכלת = וְאַי זו אכלת ‚und welche Art von Nahrungsmitteln immer'. Zur Schreibung vgl. פמז für פ מָה זֶה (Had. 3, 4) und פלכתשה für פלו כי (Had. 31).

Z. 10. זלת מוכרו. Sachau war nahe daran das Richtige zu erkennen, indem er zu מוכרו hebr. מֶכֶר ‚Kaufpreis' und zu זלת talm. זול דמיא ‚Niedrigkeit des Preises' vergleichen möchte, fügt aber hinzu: ‚Dabei bleibt aber die Endung von מוכרו unerklärt.' Es ist aber zweifellos, dass hier ein Status absolutus der Form מְכרותא vorliegt. Es kommen noch mehrere solche Formen vor, die bis jetzt nicht erkannt worden sind. Sie sind nicht nur für das Verständniss der Inschrift wichtig, sondern bilden ein Hauptkennzeichen des aramäischen Charakters der Sprache dieser Inschriften.

כפירי abgekürzte Form des Plural für כפירין (hebr. כְּפִירִים als Ortsname Neh. 6, 2).

Z. 11. Sachau fasst אחז als Imperativ und sagt desswegen: ‚Oratio directa. Das politische Testament Panammu's an seinen Sohn Bar-

Rekûb? Vorher fehlt etwas wie [ו]אמר א[בי.' Dies halte ich für unwahrscheinlich schon aus dem Grunde, weil im Folgenden wieder die Rede ist von dem Vater des Königs und seiner Stellung im Heere des Königs Tiglatpileser u. z. durchwegs in der dritten Person. Vielmehr ist אחז Perf. und zu ergänzen ist etwa [ובכנף מלך . . לא אחז א[בי ,nicht schloss sich an mein Vater der Partei des Königs von . . . (des Feindes von Tiglatpileser) selbst wenn er ein Mann von Silber und ein Mann von Gold war', d. h. wenn er ihn auch durch Schätze zu erkaufen suchte. (Vgl. Num. 40, 18.)

מראה hier und Z. 12, 13, 15, 16, 17 (bis) hält Sachau für einen Stat. emph. und sagt: ,Mit einer gewissen steifen Förmlichkeit wird das Wort im Titel des Assyrerkönigs wiederholt: Dominus rex Assyriae.' Aber einerseits der Umstand, dass in den wenigen Fällen wo der Stat. emph. sicher ist, z. B. in ארקא (B 4), שתוא (B 18), כיצא (B 19), ביתא (B 20) und מלכיא (B 14, 15) stets ein א und nicht ein ה als Zeichen des Emphaticus verwendet wird, andererseits das Vorkommen von מראי, wo es auf die erste Person sich bezieht, machen es zur Gewissheit, dass das ה Suffix der 3. p. sing. ist. Ich übersetze es daher ,sein Herr'.

Z. 12. Die Worte פחי ואחי יאדי machen dem Herausgeber grosse Schwierigkeiten und die von ihm versuchten Lösungen befriedigen ihn selbst nicht. Meines Erachtens ist der Sinn der Stelle etwa: In Folge der besonderen Treue meines Vaters [unterordnete ihm der König] von Asur die Statthalter und Nebenkönige von Ja'di und wies ihm eine höhere Stelle an als den Königen von Kebar. Die besondere Auszeichnung bildet einen Gegensatz zu dem oben (Z. 10) Erwähnten, dass er dem Panammu einen Platz einräumte in der Mitte der Könige von Kebar. (במצעת מלכי כבר). Die Stelle erinnert an II Könige 25, 28: ויתן את כסאו מעל כסא המלכים אשר אתו בבבל. Es bleibt nun übrig die schwierige Gruppe פחי ואחי יאדי zu erklären, die ich ,die Statthalter und Nebenkönige von Ja'di' übersetzte. Zunächst muss ich betonen, dass der Verstoss gegen das syntaktische Gesetz der semitischen Sprachen, dass zwei Begriffe im Stat. constr. nicht durch einen dritten bestimmt werden können, durchaus nicht unerhört ist. Das Sabäische hat bekanntlich

dieses Gesetz einfach beseitigt (vgl. *ZDMG.* xxx, 117 ff.), im Hebräischen finden sich wenigstens bei eng zusammengehörigen Begriffen sehr lehrreiche Ausnahmen, so מבחר וטב לבנון (Ez. 31, 16) und לשון וספר כשדים (Dan. 1, 4). Zu dieser Gattung gehört also auch unsere Phrase פחי ואחי יארי. Mit פחי hat schon Sachau hebr. פֶּחָה und assyr. *piḫatu* verglichen, was aber אחי betrifft, so werden damit die Nebenkönige von Ja'di bezeichnet. Dass es solche gegeben, erfahren wir aus der Bauinschrift, wo es nach Sachau's Uebersetzung heisst: ‚Und es haben beigetragen (?) meine Brüder die Könige zu Allem, was schmückte mein Haus.' Und Sachau selbst bemerkt hierzu: ‚Obwohl mancherlei in dieser Uebersetzung unsicher ist, so kann man doch mit Sicherheit aus der Inschrift entnehmen, dass Śam'al nicht blos einen König, sondern mehrere Könige hatte und dass Bar-Rekûb sie seine Brüder nennt, dass also eine Anzahl kleiner Fürsten, wahrscheinlich demselben Geschlechte angehörig und miteinander in gutem Einvernehmen lebend, die Herrschaft über die Länder im Norden des Sees von Antiochien und südlich von Mar'aš unter sich theilten.'

Das darauffolgende Verb וחנאה möchte ich von der Wurzel חנן ‚lieben, Gnade erweisen' ableiten, wobei freilich das א schwer zu erklären ist. Leitet man mit Sachau von חנה ab, so kann man es lieber übersetzen: ‚Und er wies ihm einen Sitz an, höher als den Königen von Kebar.'

Z. 13 vermuthe ich, dass ... מחנת etwa bedeuten muss ‚auf seinen Zügen', die Annahme einer Form מחנת im Stat. abs. scheint mir unsicher und überflüssig.

Z. 14. Ueber den Sinn dieser Zeile, den Sachau wegen des dunklen יבל nicht gefunden hat, scheint mir kein Zweifel obzuwalten. Nach der von den Assyrern befolgten Politik wurden die unterjochten und besiegten Völkerschaften in andere Gegenden versetzt. Dies sagt uns deutlich diese Zeile. Unter בנת sind entweder thatsächlich Völkerstämme zu verstehen oder ‚Töchter', da die männlichen waffenfähigen Gefangenen meistens niedergemetzelt zu werden pflegten.

Z. 16. Wenn die Lesung בלגרי richtig ist, so darf man vielleicht hierin eine Transposition aus ברגלי erkennen, wie ja im Mandäischen stets לגרא für רגלא ‚Fuss' gesagt wird.

Z. 17. ובכיה איחה מלכו ‚und es beweinte ihn sein Aiḥ (nämlich) des Reiches‘. איח bedeutet, wie aus Z. 3 hervorgeht, ein Mitglied der königlichen Dynastie, einen königlichen Prinzen. Wenn nun daneben מלכו (Stat. absol. von מלכותא) steht, so kann es nur heissen ‚der Prinz des Reiches‘. Auffällig bleibt die Construction. Man müsste erwarten entweder איח מלכו, oder איחה זי מלכו, es bleibt daher nichts übrig als einen Schreibfehler oder eine Vermengung beider Constructionen anzunehmen.

Z. 18. Dass נבש gleich נפש sei, scheint Sachau vermuthet und hat Halévy deutlich ausgesprochen. Die deutlichen Worte והקם לה מבכי בארח, die Sachau nicht übersetzt hat, heissen unzweifelhaft: ‚Und er (der König von Asûr) errichtete ihm eine Trauerfeier auf dem Wege‘ von Damaskus nach seiner heimatlichen Residenz. Wie eine solche Trauerfeier ausgesehen hat, erzählt uns die heilige Schrift (Gen. 50, 7—10): ‚Und es zog hinauf Josef seinen Vater zu bestatten, und es zogen mit ihm hinauf alle Diener Pharao's, die Aeltesten seines Hauses und die Aeltesten des Landes Aegypten. (8) Und das ganze Haus Josef's und seine Brüder und die Söhne seines Vaters ..... (9) Und es zogen mit ihm hinauf sowohl Wagen als Reiter und es war der Zug sehr zahlreich. (10) Und sie kamen nach dem Orte Goren-ha-Aṭad (Stechdorntenne) und hielten daselbst eine grosse und schwere Trauerfeier‘. Das Wort, welches in der Bibel für Trauerfeier gebraucht wird, מספד, hat eine ganz ähnliche Bildung, wie das in unserer Inschrift angewandte Wort מבכי. Dabei lasse ich es dahin gestellt, ob מבכי eine Form مفعل oder aber Stat. absolutus der Form מבכיתא sei, was ich fast für wahrscheinlicher halte.

Z. 20 würde ich lieber וזכר לאב[י] ergänzen.

Z. 22. וזכר זנה הא heisst ‚und ein Denkmal dessen ist es‘.

Z. 23. קדם אלהי וקדם אנש. Vergleicht man אלהים ואנשים (Richter 9, 9, 13) und אלהן ואנש in der Inschrift von Teimâ, Zeile 20, so kann hier nur übersetzt werden: ‚vor Göttern und vor Menschen‘. Die Ausdrucksweise ‚vor meinen Göttern und vor Menschen‘ würde in jeder Sprache fremdartig klingen. Wir haben also hier in אלהי einen Plural absol. mit abgeworfenem *n* zu erkennen.

Die Inschrift auf der Hadad-Statue.

In noch ältere Zeit aber weist uns die auf dem Hügel von Gerdschin, eine halbe Stunde von Sendschirli entfernt, gefundene Inschrift in altsemitischen Charakteren. Schon während der ersten Expedition im Jahre 1888 erzählten die Einwohner von einem ‚grossen steinernen Kameel', welches im Schilfe bei Gerdschin daliege. Ein Versuch, an die Stelle zu gelangen, ist jedoch in dem äusserst regenreichen Winter jenes Jahres vollständig missglückt. Allerdings fanden v. Luschan und sein Begleiter auf der Anhöhe von Gerdschin einen walzenförmigen Stein, den sie aber weiter nicht beachteten. Erst zu Beginn der zweiten Campagne wurde vor der Regenzeit der Versuch wiederholt, das grosse ‚steinerne Kameel' zu besichtigen. Thatsächlich fand man im Schilfe ein grosses Stück einer menschlichen Colossalstatue, und eine Untersuchung des walzenförmigen Steines auf der Anhöhe liess bald erkennen, dass die beiden Fragmente zusammengehören. Bei genauer Besichtigung des Bruchstückes auf dem Hügel zeigte sich auf einer grossen Fläche eine sehr alte semitische Inschrift. Die beiden Bruchstücke der Statue, von denen das grössere 90 Centner schwer ist, wurden in zwei aufeinanderfolgenden Tagen auf Schlitten, von 80, beziehungsweise 100 Arbeitern gezogen, von Gerdschin nach Sendschirli gebracht. Sie bilden zusammen, wie die Entzifferung der Inschrift ergab, die Statue des Gottes Hadad, welche von Panammu, Sohn des Ḳarrûl, König von Ja'di, errichtet worden ist. Die Statue, aus sehr feinkörnigem Dolerit, hat jetzt noch eine Höhe von 2·85 Metern und dürfte ursprünglich 4 Meter hoch gewesen sein. Sie stellt einen stehenden bärtigen Mann dar, der durch seine mit Stierhörnern geschmückte Kopfbedeckung als Gott bezeichnet ist. Fast unmittelbar unter dem Gurte beginnt das Inschriftenfeld und nimmt die ganze Vorderfläche des Bildwerkes in einer Höhe von 1·40 Metern und einer von oben nach unten zunehmenden Breite von 0·90 Metern bis 1·30 Meter ein. Die Inschrift besteht aus 34 Zeilen einer zierlichen, reliefartig gemeisselten Schrift und steht, was die Alterthümlichkeit der Formen betrifft, dem Mesa-Denkmale (850) am nächsten.

Inschrift

ת · נצב · זן · להדד · בעלמי · 1
ש · ונתן בידי הדד · ואל · 2
עמי · רשף · פמז · אחז · 3
להי · יתנו · לי · ושנם · רויו · 4
.... לוארק · שערי · האל 5
..... ארק · חטי · וארק · שמי 6
· ד - - - ר יעבדו · ארק · וכרם 7
· משב אבי · ונתן הדד · בידי · 8
י · ובימי · גם · אכל · ושתא ארוי 9
ילבני · כפיוי חלים · ש-ם · יקח 10
כבדו · נתנה · לי · ואמם כרת 11
ו-הא שאל · מן אלהיו מתיתו 12
מנת יקרני · לבנא · ובה לבבתי 13
ז זן אמקם · · בר קרל · מלך 14
נל · מ · אברו · ויזבח · 15
בח · אשם · הדד · או 16
ויזכר נבש פנמו עם 17
אל - - רכבאל · ושמש 18
הי · ארתבבת · ב · חמאת 19
שר · וישב על · משב המלך 20
פנמו · פאמרת · נלך בש--ם 21
זהן · זבחה · ואל · ירקי בה ומז · 22
.... ---אל · יתן · להלאכלבורז · 23
...... ית .... י · 24
· ידה · בחרב ב .... אי · או · 25
תה · או · על · אמרתה · 26
זמובחיה או · באשר · 27
ותה · במצעה · מתנשה 28
· אנש · מת אמרת · אל . בפם 29
· נהנו זמר · הא לתפן בר איחה · 30
פלכתנשנה · בעבני והנר · לו · שחת · 31
תה · או על · גברתה · או על · אמרתה · 32
.... או · תהרגה · בחמ -- · בחמא · או · 33
...... י · ואמ 34



Von dieser leider sehr zerstörten Inschrift liegt in der Berliner Publication ein Facsimile von der Meisterhand Julius Euting's vor. Man kennt das scharfe Auge und die sichere Hand dieses Gelehrten und weiss, welches Vertrauen beide verdienen. Der Publication ist auch eine Umschrift in hebräischen Lettern beigegeben, die aber vielfach vom Facsimile abweicht. Durch diese Abweichungen drückte Euting stillschweigend Zweifel aus über die Lesungen des Facsimile. Durch das Facsimile und die Umschrift ist ein wesentlicher Schritt zur Entzifferung gemacht. Freilich bleibt noch viel zu thun übrig; denn abgesehen von einigen sicheren Stellen, die jeder Fachmann verstehen muss, fordert die Inschrift durch viele dunkle Wörter, eigenthümliche Formen und Wendungen, die noch durch Lücken räthselhafter gemacht werden, den ganzen Scharfsinn und eine reiche constructive Phantasie der Epigraphiker heraus. Ich glaube, durch folgenden Uebersetzungsversuch Einiges zur Aufhellung dieser Räthsel beizutragen. Der Text folgt hier auf nebenstehender Tafel nach der von Euting gegebenen Umschrift.

Uebersetzung:

1. Ich bin Panammu, Sohn des Ḳarrûl, König von Ja'di, der errichtet hat diese Statue dem Hadad, dem Herrn des Wassers(?).

2. Es standen mir bei [und halfen] Hadad und El und Reschef und Rakûbel und Schemesch und es gab in meine Hand Hadad und El

3. und Rakûbel und Schemesch und Reschef das Scepter von Ḥilbâbah. Und es stand mir bei Reschef, und was immer ich anfasse

4. mit meiner Hand, [glückt mir] und was immer [für Gabe] ich erflehe von den Göttern, gewähren sie mir und Frieden der Sättigung

5. . . . . ein Land von Gerste . . .

6. . . . . ein Land von Weizen und ein Land von Knoblauch

7. und ein Land . . . . sie bebauen den Acker und den Weingarten.

8. Dort sit[zen . . . . . und bebauen den Acker und den Wein]-garten des Panammu. Auch bestieg ich den Thron meines Vaters und es gab Hadad in meine Hand

9. das Scepter von Ḥilbabah [und hielt] fern Krieg und Verleumdung von dem Hause meines Vaters. Und in meinen Tagen waren Nahrungsmittel und Getränke [reichlich].

10. Und in meinen Tagen wurde eingesetzt Rp. . . ḳi zum Präfecten von . . . mt und zum Präfecten der Zararî und für die Benî Kefîrî (wurde eingesetzt) Ḥaliam . . . .

11. . . . . Hadad und El und Rakûbel und Schemesch und Arḳ-Reschef. Und Ehre verliehen sie mir und (einen Bund der) Treue schlossen sie

12. mit mir [und Opfer brachte ich] den Göttern und מח nehmen sie aus meiner Hand. Und was bitte ich von den Göttern? מח mögen sie mir geben

13. und Macht. Und [es hatte gebeten] Ḳarrûl zu den Göttern um männliche Nachkommen aber nicht gewährte Hadad männliche Nachkommen dem [Karrûl]. Da nahm er mich zum Sohne (d. h. adoptirte mich) indem [er sagte]: Durch ihn vielleicht durch meine Tochter

14. gewährt er (Hadad) männliche Nachkommen . . . und wenn du bauen wirst die Stadt und errichten die Statue des Hadad, so wird er einsetzen den Panammu, Sohn des Ḳarrûl zum König von

15. Ja'di . . . . Da wird Panammu mein Sohn erfassen das Scepter und meinen Thron besteigen und befestigen die Macht und opfern

16. dem Hadad . . . . und er wird opfern . . . . . . ein Opfer dem Hadad und gedenken der Schuld vor Hadad oder

17. . . . . die Seele des Panammu mit dir und du wirst thun (verknüpfen) die Seele des Panammu mit dir . . . er wird gedenken die Seele des Panammu mit

18. . . . . ein Opfer . . . fehlerlos, [an dem] er Wohlgefallen finden wird. Er wird bitten Hadad und El und Rakûbel und Schemesch

19. [und Reschef und sie] geben . . . . und du wirst einsetzen . . . . durch meine Tochter Ḥan'at (?)

20. . . . . gaben sie mir Nachkommen . . . [die hervorgegangen aus meinen] Lenden . . . [Wenn aber] mein Sohn fassen wird das Scepter und besteigen wird den Thron [des Königs]

21. . . . . und wird festigen die Macht und opfern [ein Opfer und geden]ken der Schuld des Panammu und du wirst sagen wir wollen [widerspänstig sein][1]

22. gegen Hadad, so mögest du (Hadad) verknüpfen die Seele des Panammu mit . . . [den bösen Geistern, wie ihr Op]fer, sei sein Opfer und nicht möge er (Hadad) daran Wohlgefallen finden und was immer

23. er bitten wird möge Hadad ihm nicht gewähren. Und Hadad . . . . nicht möge er ihm geben zu essen . . . . .

24. . . . . . ihm vorzuenthalten fettes und mageres . . . . . . [Ein späterer Herrscher, der schützen wird dies Denkmal . . . ., der]

25. soll fassen das Scepter in Ja'di und meinen Thron besteigen und herrschen . . . . . [Wenn er aber . . . .] seine Hand am Schwerte . . . . . oder

26. . . . . ein Krieger wird tödten (zerstören) oder in Zorn oder auf . . . . oder durch seinen Bogen, oder auf seines Befehl hin

27. [oder durch seine Macht . . .] wird er befehlen (das Denkmal) zu zerstören an dem Orte der Höhle eines wilden Thieres oder an einem Orte, wo man wilde Thiere zähmt oder an einem Orte

28. seiner Höhle . . . . befehlen wird zu verderben, beschliessen wird [zu vernichten] mein Denkmal und es stellen in die Mitte um es in Vergessenheit zu bringen (?)

29. [Wenn] sagen wird euer Bruder ‚zerstöre es zünde an' [. . . das Denkmal], das er gestiftet hat dem Gotte seines Vaters. Wer da sagt: ‚er ist ein gestorbener Mann', so sage [ihm]: nicht mit frevelhaftem

---

[1] Mir schwebt bei dieser Phrase die Stelle: ואם תלכו עמי קרי ‚und wenn ihr mir entgegenhandeln werdet' (Levit. 26, 21) vor.

30. Munde sprich . . . . . oder . . . . . mit dem Munde von [feindlichen] Menschen . . . . . Wenn . . . . .

31. Das Denkmal. Oder wenn er es mit Steinen zerschlägt und anzündet . . . . oder wenn er die Buchstaben [auskratzt] oder wenn er seinen Namen mit Ziegelsteinen bedeckt und es anzündet, oder wenn er es zerstört

32. an seiner Stelle und du verhüllst dein Auge mit deinem Mantel (?) . . . . durch seinen Bogen oder durch seine Macht und auf seinen Befehl hin,

33. oder auf seine Aufreizung hin . . . . oder wenn du es zerstörst in Zorn, oder

34. darauf schreibst oder anstiftest einen fremden Mann es zu zerstören . . . . . .

Die Inschrift zerfällt augenscheinlich in drei Theile. Der erste Abschnitt (Zeile 1 bis 13) erzählt von der Errichtung des Denkmals und der Verleihung der Herrschaft über das Land Ja'di an Panammu durch die Götter. Unter den fünf Gottheiten steht Hadad, dem das Denkmal errichtet ist, an der Spitze. Der König rühmt sich des Segens und der Fülle, deren er sich und sein Volk zu erfreuen hatten. In dem zweiten Abschnitte (Z. 13 bis 25) spricht nicht König Panammu, sondern dessen Vater Ḳarrûl, der seinem Sohne Panammu vor seinem Tode den letzten Willen kundgiebt und ihm verschiedene Wünsche ans Herz legt, darunter wohl ganz besonders die Verehrung des Gottes Hadad und die Errichtung der Statue, die er zu errichten gelobt hatte und nicht mehr ausführen konnte. Den Uebergang bilden die dunklen Zeilen 13 bis 15, und die ganze Scene erinnert lebhaft an die letztwillige Kundgebung David's, welche im zweiten Buche der Könige, Capitel 1 bis 2, geschildert wird. Der dritte Abschnitt (Zeile 25 bis 34) enthält die in den semitischen, besonders aber in den keilschriftlichen Denkmälern übliche Fluchformel gegen Jeden, der die Inschrift zerstört, von der Stelle wegschleppt, den wilden Thieren zum Zertreten hinlegt, mit Steinen zerschlägt, den Namen des Stifters auskratzt und seinen eigenen eingräbt. Es darf nicht unerwähnt bleiben,

dass die ersten Worte unserer Inschrift, wie schon v. Luschan bemerkt hat, auf einer Rasur stehen. Sollte hier eine frevelhafte Hand im Spiele gewesen sein?

Der ganze Tenor der Inschrift wie einzelne Phrasen weisen auf assyrische Vorlagen hin, und es scheint mir kein Zweifel zu sein, dass der Verfasser dieser Inschrift assyrische Denkmäler gelesen und verstanden hat.

Schon Sachau hat darauf hingewiesen, dass der Stifter dieser Inschrift, Panammu, Sohn des Ḳarrûl, auf dem Denkmal des Rakûbel, Sohnes des Panammu, erwähnt wird. Dieser Umstand, sowie die älteren Buchstabenformen berechtigen, die Abfassung der Inschrift auf der Hadad-Statue in den Anfang des neunten Jahrhunderts zu setzen.

Z. 1. Gleich zu Anfang treten zwei Eigennamen auf, die kaum semitische Etymologien zu haben scheinen, so fremdartig klingen die beiden Namen *Panammu* und *Ḳaral* (nach der Aussprache Sachau's). Bei genauerer Prüfung streifen sie aber ihr fremdartiges Gewand ab und erweisen sich, so weit überhaupt etymologische Forschung massgebend ist, als echte semitische Formen.

Bei Panammu hat schon Sachau an die Möglichkeit erinnert, dass hier ein Wechsel in den Liquidis vorliegen könnte und in der That glaube ich, dass *Panammu* von der Wurzel פלם abzuleiten sei und dass hier *l* vor *m* zu *n* verwandelt wurde. Ein solcher Wechsel lässt sich auf dem Gebiete Syriens auch sonst nachweisen. So heisst in Palästina ein Ort שׁוּנֵם, der heute *Sulâm* genannt wird. Die berühmte שׁוּנַמִּית wird auch שׁוּלַמִּית geschrieben. Einen ähnlichen Uebergang von *l* in *n* vor *m* bietet das Nord-Arabische in صَنَم für צלם der übrigen semitischen Sprachen (auch des Sabäischen). Das wichtigste Moment für die Annahme des Wechsels der Liquidae bildet aber die in unserer Inschrift, Z. 4, vorkommende Stelle: ‚Und was ich von den Göttern bitte, gewähren sie mir‘ ושנם רויו, den ich übersetze ‚und Frieden der Sättigung‘. In ושנם erkenne ich hebr. שָׁלוֹם, aram. שְׁלָם, also wieder ein Wechsel von *l* in *n* vor *m*. Wir haben demnach als Grundform *palâmu* anzusetzen. Die Wurzel פלם kommt allerdings im Hebräischen nur in dem dunklen פלמוני vor,

findet sich aber im Syrischen, erweist sich somit als eine gute nordsemitische Wurzel. Was die Form betrifft, so halte ich *Palâmû* für einen Stat. absolutus von einer Form פלמותא[1] und vergleiche damit die Eigennamen נשמו und מליכו, die wahrscheinlich in gleicher Weise zu beurtheilen sind. Davon vollständig zu trennen sind aber die nabatäischen und palmyrenischen Namen (שרחו, סערו etc.), wo das *û* nur die arabische Nunation wiedergiebt.

Noch fremdartiger klingt der Name *Ḳaral,* dessen Aussprache freilich kaum richtig ist. Eine Wurzel קרל ist im Semitischen bis jetzt unerhört und man darf annehmen, dass *l* hier für *n* steht. Ein Eigennamen קרן wäre aber gut semitisch. Noch eine andere Möglichkeit möchte ich ins Auge fassen. Bekanntlich kommen im Hebräischen eine kleine Anzahl von Nomina mit dem Bildungsbuchstaben ל vor. Hierher gehören בַּרְזֶל, כַּרְמֶל, עֲרָפֶל, חַרְגֹּל, קַרְסֹל. In allen diesen Wörtern tritt ein *r* in der Wurzel auf, nur in גִּבְעֹל findet sich ל als Ansatz, ohne dass ein *r* vorangeht. Wir haben sogar ein Beispiel von einer radix mediae geminatae חָרוּל ‚Brennnessel‘ (von חרר). Nach dieser Analogie kann also *ḳarrûl* gelesen und gedeutet werden.

In der ersten Zeile ist mir die letzte Gruppe בעלמי zweifelhaft. Es ist wahrscheinlich בעל מי abzutheilen und ‚Herr des Wassers‘ zu übersetzen. Man könnte freilich auch annehmen, dass es den Ort, wo Panammu die Statue des Hadad aufgestellt hatte, bezeichnet, also: ‚in meinem עלם‘ und hebr. אולם ‚porticus‘ vergleichen, aber es scheint mir wenig glaubhaft, dass auf der Statue der Ort, wo sie aufgestellt worden ist, angegeben wurde. Durch ihre Existenz zeigt sie den Standort deutlich genug. Noch eine dritte Erklärung ist zulässig: בעלמי ist von der Wurzel עלם abzuleiten und ‚in meiner Jugend‘ zu übersetzen.

Z. 2. קמו עמי אֹתהו ‚Es standen mir bei und . . . .‘ Von dem dritten Worte der Zeile sind nur die Buchstaben הו sicher; nach dem vorangehenden קמו darf man hier ein Perf. eines Verbums in der 3. p. plur. erwarten.

---

[1] Vgl. die biblische n. pr. m. שלמות und שלמית.

Z. 3. פמו ist zusammengesetzt aus פְּמָא וָא ‚und was immer‘, ähnlich ומו in der folgenden Zeile und Z. 22. Auf ומו (Z. 4) folgt Imperf. (אשאל), ebenso auf ומו (Z. 22) ישאל. Man muss daher das folgende אחו als 1. pers. des Imperf. ansehen.

Z. 4. Den Schluss der Zeile lese ich im Anschluss an die hebräische Transscription שנם רויו ‚Friede der Sättigung‘, indem ich ersteres mit שָׁלוֹם, שְׁלָם zusammenstelle und letzteres für Stat absolut. von רויותא (ܪܘܝܘܬܐ) halte.[1]

Z. 5—6. שערי ist plur. = hebr. שְׂעֹרִים, ebenso חטי = חִטִּים und שמי = שׁוּמִים ‚Knoblauch‘ (arab. ثُوم, aram. ܬܘܡܐ). Palästina und wohl auch Nordsyrien ist reich an Allium-Arten. Die Annahme einer Adjectivendung ist wenig wahrscheinlich, wenngleich das Geschlecht von ארעא (m.) nicht dagegen sprechen würde.

Z. 7. יעבדו ארק וכרם. Die Phrase soll wohl wie das biblische איש תחת גפנו ותחת תאנתו den friedlichen Zustand des Landes ausdrücken, wo jeder seiner Arbeit nachgehen kann. Für ארק וכרם ist im Hebräischen שדה וכרם gebräuchlich.

Z. 8 ist vielleicht zu ergänzen: שם ישׁ[בו ויעבדו ארק וכר]ם ‚dort sitz[en sie und bearbeiten Acker und Weingar]ten‘.

Z. 9 ergänze ich חטר חל[בבה] · א . . . . [והכר]ת חרב.

Z. 10. Trotzdem, dass nur wenige Buchstaben zerstört oder unsicher sind, bleibt der Sinn dieser Zeile sehr dunkel und ich wage nur mit aller Reserve die Vermuthung auszusprechen, dass hier die Rede ist von Präfecten des Königs (נְצִיבִים), die in den eroberten Districten eingesetzt worden sind. Ich übersetze daher: ‚Und in meinen Tagen wurde eingesetzt Rp . . . ḳî ‚zum Präfecten von . . mt und zum Präfecten der Zararî, und für die Benî Kefîrî Ḥaljam.‘ Vielleicht hatten diese Präfecten für die königliche Tafel zu sorgen, wie die zwölf נציבים des Salomo, die I Könige, Cap. 4 mit Namen und District aufgezählt werden. Zur Erklärung sei nur noch hinzugefügt,

---

[1] Nach meinem allerdings nicht sehr scharfen Abklatsche, halte ich die Lesung שני רויו für möglich; dann müsste man ‚Jahre der Sättigung‘ übersetzen und hebr. שני השבע (Gen. 41, 30 ff.) vergleichen. Euting bietet jedoch auf Facsimile und Umschrift שנם.

dass יתמר möglicher Weise = יִתְאֲמַר sein kann. Für כפיוי der Umschrift lese ich כפירי und erkenne darin denselben District, den Tiglatpileser nach der Barrakub-Inschrift Z. 10 dem Panammu geschenkt hat.[1]

Z. 11 ist wahrscheinlich וכבדו נתנ[ו] לי zu lesen: ‚und Ansehen (Ehre) verliehen sie mir‘. כבדו ist Stat. absolutus von כברותא. Die Lesung נתנו halte ich für besser als נתנה des Facsimile, wo übrigens das ה nicht sehr scharf markirt ist, weil die 3. pers. fem. sing. in den Inschriften auf ת auslautet und eine Niphalbildung ohne Noth nicht vorausgesetzt werden darf.[2]

Z. 12. ומת יקחו מן ידי ומה אשאל מן אלהי מת יתנ[ו] לי.[3] Das Verständniss dieser Stelle hängt ab vom Verständniss des Wörtchens מת, das eine wahre crux in den Inschriften von Sendschirli bildet. Schon auf der Inschrift des Bar-Rakûb (Panammu-Statue) kommt das Wörtchen an drei Stellen vor und zwar, wie es scheint, jedesmal in einer anderen Bedeutung:

P, Z. 4: ויתרה מת מלא מסגרת ‚und mit dem Rest des Geschlechtes, den männlichen Nachkommen, füllte er die Kerker‘;

P, Z. 10: שם מת בעלי כפירי ‚fügte er (Tiglatpileser) das Stadtgebiet der Kefîrî [an das Land meines Vaters]‘

P, Z. 16: וגם מת אבי פנמו ‚dann starb mein Vater Panammu‘.

Denselben Spuk treibt nun dieses Wörtchen auch in unserer Inschrift. Es findet sich auch wiederholt Z. 13 und 14 und scheint bald ‚männliche Nachkommen‘, bald ‚Stadt‘ zu bedeuten. In Z. 26 steht es in dunklem Zusammenhang, dagegen bedeutet es wieder Z. 29 ‚todt‘.

---

[1] Der Abklatsch scheint meine Lesung zu bestätigen.

[2] Auf dem Abklatsch scheint mir allerdings die Spur eines ה zu sein, also doch נתנה.

[3] Euting hat in der Umschrift ו־הא שאל für ומה אשאל des Facsimile. Die Lesung des Facsimile scheint vom Abklatsche bestätigt zu werden. מת in dieser Zeile ist vielleicht ‚Gabe‘ zu übersetzen und aus מתן verkürzt. Für וארקו der Euting'schen Umschrift lese ich ואברו, was auf dem Facsimile und dem Abklatsch wirklich zu stehen scheint.

Unter diesen Verhältnissen wird man das Schwanken des Uebersetzers begreifen, aber trotzdem scheint mir ‚männliche Nachkommen‘ an unserer Stelle am Besten zu passen.

Während von Z. 1 bis Anfang Z. 13 der Gründer der Inschrift, König Panammu, in der ersten Person spricht, redet im zweiten Abschnitte (Z. 13—25) eine andere Persönlichkeit in erster Person und Panammu wird als dritte Person behandelt. Da diese Persönlichkeit wiederholt sagt: ‚Panammu, mein Sohn, wird das Scepter ergreifen und auf meinem Thron sitzen etc.,‘ so muss der Sprechende Ḳarrûl, der Vater des Panammu sein, dessen Name gleich am Anfange der Z. 13 auftaucht. Oefters kommt in der Rede des Königs auch eine Anrede in zweiter Person vor: ‚Du machst die Seele des Panammu mit dir.‘ Diese Anrede kann nur an den Gott Hadad gerichtet sein, dem die Statue errichtet worden ist. Halten wir alle diese Momente zusammen, so ergiebt sich daraus, dass der Stifter der Inschrift im zweiten Abschnitt derselben von seinem Vater Ḳarrûl erzählt und ihn dann in der Oratio directa sprechen lässt.

Die Anrede selbst zerfällt in zwei Theile, und enthält im ersten Theile den Segen des Vaters an seinen Sohn, wenn er dessen Gelübde und Wünsche erfüllen wird, und in der zweiten Hälfte den Fluch des Vaters, wenn der Sohn dessen Gelübde und Wünsche nicht erfüllen wird. Die Zweitheilung geht hervor aus der fast parallelen Ausdrucksweise beider Theile, die sich gegen Ende nur durch Bejahung oder Verneinung unterscheiden. Ich setze beide Theile vergleichungsweise hierher:

A	B
(15) פפנמו בני [י]אחז [חט]ר וישב	(20) [פפנמ]ו בני יאחז חטר וישב
על משבי ויסעד אברו ויזבח	על משב המלך (21) . . ויסעד אברו וי[ז]ב[ח]
(16) הדד . . . . ויזבח . . . . . זבח הדד	[הדד . . . . . . ויזבח . . . . זבח] ה[דד]
ויזכר אשם הדד או (17)	(22) ויזכ]ר אשם פנמו . . . .
נבש פנמו עמך תש[תי נ]בש	עם הדד ותשתי נבש פנמו עם . . . . . .
פנמו עמך . . . . יזכר נבש פנמו	. . . . [זב]חהן
. . . . (18) . . . זבח זא תמם . . . [י]רקי בה	זבחה ואל ירקי בה
שאל הדד ואל ורכבאל ושמש . . (19) [י]תן	ומז (23) ישאל אל יתן לה הדד

(15) Und Panammu mein Sohn wird halten das Scepter und sitzen auf meinem Throne und wird festigen die Macht und Opfer darbringen (16) dem Hadad . . . . und opfern . . . . ein Opfer dem Hadad und gedenken der Schuld (vor) Hadad, oder . . . die Seele des Panammu mit dir und du wirst machen (?) die Seele des Panammu mit dir . . . er wird gedenken die Seele des Panammu . . . . (18) . . . ein fehlerloses Opfer, . . . daran er Wohlgefallen finden wird. Er bat Hadad und El und Rakûbel und Schemesch (19) sie gewähren . . . .

(20) Und Panammu mein Sohn wird halten das Scepter und sitzen auf den Thron des Königs . . . und wird festigen die Macht und Opfer darbringen [dem Hadad . . . . . . und opfern . . . . ein Opfer dem Hadad (27) und gedenken der Schuld des Panammu . . . . mit Hadad und du wirst machen die Seele des Panammu mit . . . . sein Opfer, und nicht soll er Wohlgefallen finden daran und was er erflehen wird, nicht soll es ihm gewähren Hadad.

Was für Bedingungen Ḳarrûl an die Uebernahme des Thrones von Seiten Panammu's geknüpft und auf deren Erfüllung er den Segen gesetzt, dagegen aber für den Fall der Nichterfüllung den Fluch angedroht hat, ist schwer zu ermitteln; da gerade Z. 19, welche zwischen beiden Theilen des Testaments Ḳarrûl's steht, zerstört und dunkel ist. Dagegen glaube ich jetzt den Sinn der Zeilen 13 und 14, die den Uebergang vom ersten zum zweiten Abschnitt bilden und die lange jedem Versuch einer Entzifferung Widerstand leisteten, mit einiger Sicherheit feststellen zu können. Ich lese und ergänze die Stelle also:

Z. 13—14. ו[שאל] קרל אלהי מת פלא נתן הדד מת ל[קרל ו] יק[ח]ני לבנא ובה לבבתי (14) נתן מת. Hierzu muss ich einige erläuternde Bemerkungen machen. Wenn man in der Inschrift wiederholt die Correspondenz von שאל und נתן ‚bitten' und ‚gewähren' betrachtet (Z. 4, 12, 18—19 und 23), so wird die Ergänzung ו[שאל],[1] wo der Stein eine Lücke aufweist, vollkommen gerechtfertigt erscheinen. ‚Ḳarrûl bittet also מת und Hadad gewährte nicht מת.' Nun haben wir schon oben מת

[1] Euting hat in der Umschrift . . . ומ. Das ש kann in der alten Schrift sehr wohl als Kopf des מ erscheinen.

als ‚männliche Nachkommen‘ kennen gelernt und es ergiebt sich also der Sinn, dass Ḳarrûl die Götter um männliche Nachkommen gebeten, dass aber Hadad ihm keine gewährt habe. Daraus folgt die Lesung der zweiten unleserlichen Gruppe ל[קרל ו], wofür die Euting’-sche Umschrift למֿנֿתֿ hat. Da wir aber aus der Inschrift wissen, dass Ḳarrûl seinen Sohn Panammu zum Nachfolger einsetzte, so tritt ein Widerspruch auf, der nur durch die Annahme beseitigt werden kann, dass Panammu nicht ein directer männlicher Nachkomme Ḳarrûls gewesen sei, sondern wahrscheinlich ein Anverwandter, der von ihm adoptirt worden ist. Diese Annahme wird bestätigt durch das darauffolgende [ו]יקחני לבנא[1] ‚und er nahm mich zum Sohne‘ (von לקח ‚nehmen‘ und בנא Stat. emph. von בר). Ich übersetze demnach die Stelle:

‚Und es [flehte] Ḳarrûl zu den Göttern um männliche Nachkommen, aber nicht gewährte Hadad männliche Nachkommen dem [Ḳarrûl]. Da nahm er mich zum Sohne (d. h. adoptirte mich) [indem er sagte] durch ihn vielleicht durch meine Tochter gewährt er (Hadad) männliche Nachkommen.‘[2]

Z. 14 lese und ergänze ich zum Theil im Anschluss an das Facsimile, welches stark von der Umschrift abweicht: בנא פבנית מת והקמת נצב הדד זן [וי]קם פנמו בר קרל מלך יאדי.[3] Der Sinn der Stelle scheint zu sein: ‚[und er sprach: ich habe dich adoptirt] als Sohn, wenn du die Stadt aufbauen und errichten wirst ein Denkmal des Hadad . . so wird er (Hadad) bestätigen den Panammu, Sohn des Ḳarrûl, zum König von Ja’di.‘

Die folgenden Zeilen 15 und 16 sind an den lesbaren Stellen deutlich und an den nicht lesbaren wage ich keine Ergänzungen vorzuschlagen.[4]

---

[1] Euting hat יקֿרני. Anstatt des zweifelhaften ר schlage ich ח vor.

[2] Ich bin mir der Gewagtheit dieser Interpretation voll bewusst und will deswegen auch eine zweite Möglichkeit nicht unerwähnt lassen. Das Wort מת kann, wie wir gesehen haben, auch ‚Stadt‘ bedeuten (assyr. *mâtu*, aram. מתא) und בנא Inf. von בני ‚bauen‘ sein.

[3] Der Abklatsch widerspricht dieser Lesung nicht.

[4] Nur scheint mir ויזער bei Euting verschrieben für ויסער. Wenn das ז sicher ist, was ich nach meinem Abklatsche nicht beurtheilen kann, müsste man ויזעב lesen = ויזעף (wieder ב für פ). Einen passenden Sinn wüsste ich aber nicht vorzuschlagen.

Z. 17 bietet die Phrase ותשתי נבש פנמו עמך, die auch Z. 22 sich wiederholt, nur dass dort nach עם vielleicht ein anderes Wort steht. Ich übersetze sie: ‚und du verbindest (verwebst) die Seele des Panammu mit dir‘. Dem Sinne nach vergleiche ich I Sam. 25, 29: והיתה נפש ארני צרורה בצרור החים את ה׳ אלהיך ואת נפש איביך יקלענה בתוך כף הקלע ‚und das Leben meines Herrn möge eingebunden sein im Bündel der Lebenden mit Jehova, deinem Gotte, und die Seele deines Feindes möge er fortschleudern in der Pfanne des Schleuderers‘. Zu שתי vergleiche ich hebr. שְׁתִי ‚Aufzug des Gewebes‘, arab. سَتًّا, syr. ܐܫܬܝ ‚weben‘.

Z. 18. Interessant ist die Phrase זבח .... [י]ירקי בה, der Z. 22 זבחה ואל ירקי בה entspricht. Dass hier von einem Wohlgefallenfinden am Opfer die Rede ist, wird Niemand bezweifeln. Man denkt sofort an hebräische Wendungen wie ובנו הבית וארצה בו (Hag. 1, 5) oder הירצה ה׳ באלפי אלים Thr. 6, 7, und ich brauche wohl kaum zu sagen, dass die Wurzel רקי mit dem hebr. רצה, arab. رَضِىَ identisch ist, wofür die aramäischen Dialecte sonst רעי haben. Die Radix רקי ist ein höchst lehrreiches Gegenstück zu ארק, ארע, אֶרֶץ, ارض und מוקא, מוצא.

Der dritte Abschnitt der Inschrift, die sogenannte Fluchformel, scheint gegen Ende der Zeile 24 zu beginnen. Sie wird am Anfang durch die häufige Wiederkehr des Wörtchens או ‚oder‘ und später durch die Wiederholung des Wörtchens לו ‚wenn‘, welches in diesem Zusammenhang wie im Assyrischen den Sinn von ‚oder‘ hat, gekennzeichnet.

Solche Fluchformeln sind in fast allen alten semitischen Inschriften üblich. Ansätze finden sich z. B. in der Inschrift von Byblos wie in der Sarkophaginschrift Aschmonazar's von Sidon. Sehr ausführliche Fluchformeln bieten die sabäischen Denkmäler. Auch die grosse Inschrift von Teimâ hat eine richtige Fluchformel. Am ausgebildetsten treten uns aber solche Formeln auf den babylonischen und assyrischen Inschriften entgegen. Besonders weitläufig sind die

Ebenso scheint Z. 16 ויזכה für ויזכר verschrieben zu sein. Letzteres glaube ich noch auf dem Abklatsche zu erkennen.

Formeln auf den Kaufverträgen, die auf Steinen oder Thontäfelchen erhalten sind. Da werden Segenssprüche gespendet demjenigen, der den Vertrag einhält und der Fluch aller Götter angerufen gegen jeden, der den Vertrag bricht. Es sind wahre Musterkarten von Flucharten, Plagen und Krankheiten, die als Strafe aufgezählt werden für den Vertragbrüchigen. Dass die Flüche zahlreicher sind als die Segnungen, versteht sich von selbst. Die Güter des Lebens lassen sich in wenigen Worten zusammenfassen, die Unglücksfälle sind so verschieden und mannigfach wie die Wechselfälle des Schicksals.

Dieses Fluchformelwesen, welches einen integrirenden Bestandtheil der Verträge und Bündnisse bildet, lässt zwei Abschnitte des Pentateuch's, ich meine Leviticus Cap. 26 und Deuter. Cap. 27 und 28, in einem ganz besonderen Lichte erscheinen. Beide Abschnitte bilden den Schluss von Gesetzessammlungen, und während der erste mit den Worten schliesst: ‚Dies sind die Gesetze, Verordnungen und Lehren, welche festgesetzt hat Jehowa zwischen sich und den Söhnen Israels auf dem Berge Sinai durch die Hand Moses,‘ endigt der zweite Abschnitt also: ‚Dieses sind die Worte des Bündnisses, welches geboten hatte Jehova dem Moses zu schliessen mit den Söhnen Israels im Lande Mo'ab, ausser dem Bunde, den er mit ihnen in Chorab geschlossen hatte.‘

Man begreift, dass bei der Wichtigkeit des Vertrages, der zwischen einem Volke und seinem Gotte geschlossen wird, auch entsprechende Segen- und Fluchformeln vorhanden sein müssen.

Ausser auf Verträgen finden sich solche Formeln auf Bauten und Denkmälern, welche die babylonischen und assyrischen Könige als Zeichen ihrer Macht und zur Verherrlichung ihres Ruhmes gesetzt haben. Sie sind bald kurz, bald aber von einer Ausführlichkeit und Detaillirung, die für die Geschichte solcher Denkmäler von höchstem Interesse ist. Je wechselvoller das Schicksal der Könige und je mannigfaltiger die Art und die Mittel der Zerstörung waren, um so genauer musste der königliche Stifter gegen solche Vernichter seines Ruhmes sich verwahren. Ich gebe hier ein Stück aus der Fluchformel des Monoliths Assurnaṣirpals (865—860 v. Ch.) und zwar den ersten

Theil, der die Segenssprüche enthält, nur in Uebersetzung, den zweiten Theil aber, der die verschiedenen Möglichkeiten der Zerstörung aufzählt, in Umschrift und Uebersetzung (nach der *Keilschriftlichen Bibliothek* I, 120 u. 121), weil die genaue Kenntniss der Phraseologie das Verständniss und den Zusammenhang des letzten Abschnittes unserer Inschrift sehr erleichtern wird:

,Wer gemäss dieser meiner Inschrift (46) handelt und den Wortlaut meiner Schrift (47) nicht ändert, dessen Herrschaft mögen Ašur und Bel (48), die grossen Götter, die mein Königthum gross gemacht haben (49), in der Gesammtheit der Länder gross machen, (50) mit meiner machtvollen Gewalt und Herrlichkeit (51) ihn begaben, das Land der vier Weltgegenden (51) unter sein Scepter stellen, Fruchtbarkeit (53), Fülle und Reichthum in seinem Lande (54) begründen.'

Ša ki-i pi-i mu-ša-ri-a	Wer gemäss dieser meiner Namensschrift
(55) *an-ni-i la i-pa-šu ta-mi-it*	nicht handelt und den Wortlaut
(56) *[ša?] šiṭ-ri-ia uš-ti-nu-u ṣal-mu*	meiner Schrift ändert, jenes
(57) *šu-a-tu i-'a-ba-tu-ma*	Bild vernichtet und
(58) *u-šam-sa-ku ina piš-ša-ti i-ka-ta mu-su*	fortschleppen lässt, unter Anstrich (?) es verbirgt,
(59) *ina i-pi-ri i-ka-bi-ru-šu ina išâti*	in der Erde es vergräbt, mit Feuer
(60) *išarap-šu ina mî i-na-du-šu a-na*	es verbrennt, ins Wasser es versenkt, dem
(61) *ki-bi-is u-ma-mi u mi-ti-iḳ*	Treten der Thiere und Darüberschreiten
(62) *bu-u-li i-ša-ak-ka-nu-šu ta-mi-it*	des Viehes es aussetzt, den Inhalt
(63) *šiṭ-ri-ia um-ma-na-ti a-na a-ma-ri*	meiner Schrift den Leuten zu sehen
(64) *u ša-si-i i-kal-lu-u u ina pa-an*	und zu lesen verwehrt und vor
(65) *mu-sari-ia man-ma ki-i la-ma-a-ri*	meiner Namensschrift irgend einen, damit er nicht sehe
(66) *u la ša-si-i i-pa-ar-ri-ku*	und nicht lese, hindert,
(67) *aš-šum iz-zi-ir-ti-ši-na-ti-na*	zu solchen boshaften Handlungen
(68) *na-ak-ra a-ḫa-a a-ia-a-ba lim-na*	einen andern Gegner, einen bösen Feind,
(69) *lu bît ki-li lu a-mi-lu-ta*	sei es von der Dienerschaft (?), sei es von den Sclaven,
(70) *ši-kin na-piš-ti u-ma-'-ru-ma*	ein Geschöpf seiner selbst entbietet,
(71) *u-ša-ha-zu i-pa-pi-tu i-ṣa-ap-pi-ru*	beordert, ruft (?) und flüsternd nennt (?),
(72) *pi-šu a-na aḫa-ti uš-ti-in-nu-u*	seines Munde (Rede) bei Seite ändert,
(73) *a-na hul-lu-uḳ ṣalmi-ia*	dieses mein Bild zu zerstören,
(74) *an-ni-i u ta-mi-ti a-na šu-un-ni-i*	den Wortlaut (meiner Schrift) zu ändern
(75) *u-zu-un-šu i-ša-ka-nu-ma lib-ba-šu*	seinen Sinn richtet und sein Herz

(76) *i-ma-al-li-ku-šu u lu-u (amilu) a-ba*	beräth, und wer, wenn ein Beamter
(77) *lu (amilu) gaššu lu-u ma-am-ma ša-nu-u*	und Offizier oder irgend ein anderer:
(78) *ṣalmu šu-a-tu ḫul-li-iḳ ša pi-i-šu*	‚Vernichte diese Statue, die nach seinem Befehle
(79) *la i-pa-ši i-ḳa-ab-ba-aš-šu*	nicht ist‘ zu ihm spricht
(80) *u ša pi-i-šu i-ši-im-mu u ša man-ma*	und er auf dessen Mundes (Rede) hört, oder wer immer
(81) *a-mat limut-ti i-ḫa-sa-sa-ma a-na ip-ši-ti-a*	einen bösen Befehl ausdenkt und wider meine Werke
(82) *u ṣalmi-ia u-ma-'-ru a-na-ku*	und mein Bild giebt, indem er sagt: ‚ich
(83) *la i-di i-ḳa-ab-bu-u lu ina šarrû-ti*	kenne (ihn) nicht, man hat wohl während seiner Regierung
(84) *pa-ni-šu a-na šalam-ti i-ša-ka-nu-ma*	ihn zu einer Leiche gemacht (ermordet),
(85) *šalam-šu u-'-a-ab-tu-ma*	sein Bild vernichtet und
(86) *uḫ-ḫar-ra-am-ma-ṭu a-mat-tu ša pi-i-šu*	zu Grunde gerichtet, das Wort seines Mundes
(87) *uš-ti-in-na-a u ana ṣalmi-a*	ist verändert‘ und wer wider dies mein Bild
(88) *šu-a-tu li-im-ni-ti il-ti-'-u.*	Böses beabsichtigt . . . . .

Nachdem ich dies vorangeschickt, gehe ich an die Commentirung des letzten Abschnittes der Inschrift. Das zerstörte Ende der Z. 24 hat etwa gelautet: [‚Wer gemäss dieser Inschrift handelt und dieses Denkmal schützt] (25), der möge halten das Scepter in Ja'di und möge auf meinem Throne sitzen und regieren . . . . . .‘ Ich mache besonders aufmerksam auf die Aehnlichkeit der Phrasen: *ina (iṣu) ḲI-šu lu-šat-limu* ‚[die Götter mögen das Land] unter sein Scepter stellen‘ und dem יאחז חטר וכו' unserer Inschrift.

Ende Z. 25 beginnt der zweite Absatz der Schlussformel, der die verschiedenen Möglichkeiten der Zerstörung und Entweihung des Denkmals aufzählt, wie dies auch äusserlich durch die Wiederholung des Wörtchens או ‚oder‘ zu erkennen ist.[1]

Z. 26. סאל (mit ursprünglichem ס!) ist im Semitischen sonst nicht nachweisbar. Ich vermuthe daher wieder einen Wechsel der Liquidae und vergleiche die Radix סאן und ganz besonders Jes. 9, 4 כל סאון סאן ברעש ‚ein jeder (schwer mit Nägeln beschlagene) Schuh eines mit Gedröhn auftretenden (Soldaten)‘. Vgl. Dillmann zur Stelle.

[1] Nachbildungen von assyrischen Schlussformeln finden sich auch in den Vaninschriften. Vgl. meine *Keilinschrift von Aschrût-Darga,* S. 23 ff.

Z. 27. [אי]חה ירשי שחת wiederholt sich in der folgenden Zeile und ist vielleicht auch Z. 33 zu ergänzen. Zu ירשי vergleiche ich hebräisch und aramäisch רשה ‚vermögen, Vollmacht haben‘ und רַשִּׁי (= אַרְשִׁי) ‚bevollmächtigen‘. Im Schluss der Zeile erkenne ich eine ähnliche Phrase wie in Asurnaṣupal Z. 61 und 62: (‚Wer jenes Bild) dem Treten der Thiere und Darüberschreiten des Viehes aussetzt‘ und übersetze die Stelle also: ‚Wenn [ein Nachfolger] befehlen wird zu zerstören (diese Statue) an dem Orte einer Höhle eines reissenden Thieres (damit es darüber schreite) oder an einem Orte, wo man ein wildes Thier zähmt, oder an dem Orte (28) seiner Höhle . . . .‘ Für ראשי bei Euting lese ich mit ziemlicher Sicherheit באשר.[1] Das zweifelhafte ר kann sehr wohl ein ב sein und das י ist in dem Facsimile ganz verwischt. Dass meine Lesung richtig ist, beweisen die folgenden או באשר. Die Buchstabengruppe חרוי theile ich ab in חר וי und vergleiche zu ersterem hebr. חֹר (arab. خُرّ assyr. *ḫurtu*) ‚Höhle‘ und besonders ‚Höhle der wilden Thiere‘ (Naḥûm 2, 13).

Die Gruppe חזמובחיה lese ich חזמו בֿ חיה. Wenn die Lesart חזמו richtig ist, müsste man arab. حزام ,حزم vergleichen, was aber keinen befriedigenden Sinn giebt. Auf dem Facsimilie von Euting ist das Zeichen für ז sehr undeutlich und ich vermuthe dass ט gestanden hat.[2] Wir haben also חטם (arab. خطم) ‚bändigen, bezähmen‘ zu lesen. Im Hebräischen findet sich das Verbum nur Jes. 48, 9 אחטם לך (אפי) ‚Ich bezähme für dich (meinen Zorn)‘. Sollte חטם חיה nicht eine missverständliche Uebersetzung von *kibis umami* sein, indem dem nordsyrischen Uebersetzer hebr.-aram. כבש ‚bändigen, zähmen‘ vorschwebte?

Z. 28. ירשי שחת יגמר סא־רה זנרי ‚er befiehlt zu vernichten, beschliesst [zu zerstören?] mein Denkmal‘, wobei ich זכרי für das sinnlose und unmögliche זנרי lese. Vgl. ausser Asurnaṣirpal Z. 73—76 auch Merodach-Baladan i, Z. 22 (*Keilschr. Bibl.* iii, 1, S. 192): *ana ḫa-pi-i*

---

[1] Diese Lesung scheint vom Abklatsche bestätigt zu werden. Von dem darauffolgenden חרוי sehe ich auf meinem Abklatsche nur eine leise Spur des ח; dagegen ist חיה sehr deutlich zu erkennen.

[2] Der Abklatsch spricht nicht dagegen. Die Weglassung von ה in בה kann auch graphisch erklärt werden.

nara-a šu-a-tu i-šak-ka-nu uznâ-šu d. h. ‚wenn er jene Tafel zu zerschlagen beschliesst‘.

ויקם ותה במצעה ‚und stellt es in die Mitte‘. Wenn mich nicht Alles täuscht, steckt in diesem ותה das aram. יַת (hebr. אֵת, אֹתו etc., phön. אִיַת), indem einerseits aram. ית phön. אית andererseits ות hebr. אֹתו zusammengehören. Das darauffolgende מתנשה scheint Ethpaal von נשי ‚vergessen‘ zu sein.[1]

Z. 29. יאמר אחכם השחת ‚es sagt euer Bruder: zerstöre.‘[2] Sehr beachtenswerth ist das Suffix 2. p. pl. כם für כון, כן. Von den 3. p. pl. haben wir verschiedene Beispiele im Aramäischen. So findet sich bei Ezra vereinzelt אלההם (6, 16) שמהתהם und ראשהם (5, 10) etc. ebenso in ägypt.-aramäisch: אלהיהם, בטנהם etc. (*Corp. Ins. Sem.* II. Band 1. S. 150). Die nabatäischen Inschriften haben ausnahmslos הם (vgl. NÖLDEKE in EUTING, *Nabatäische Inschriften* S. 77). Ein Suffix כם für כון, כן findet sich auch Ezra 7, 17: בית אלהכם.

יריה לאלה אבה übersetze ich vermuthungsweise, ‚(das) er gründete (stiftete) dem Gotte seines Vaters‘, indem ich zu יריה hebräisch ירה heranziehe, insbesondere an der charakteristischen Stelle הנה הגל הזה והנה המצבה אשר יריתי ביני ובינך ‚siehe diesen Haufen und diese Steinsäule, die ich errichtet habe (als Zeichen) zwischen mir und dir‘ (Gen. 31, 51).

Das Wörtchen משה[3] ist vielleicht zusammengesetzt aus מי שֶ הוא. Die Stelle: משה יאמר הו אנש מת ‚wer da sagt: er ist ein todter Mensch‘ kann sich beziehen auf den Gott Hadad und es würde dann heissen: ‚Dies ist nicht die Statue eines Gottes, sondern eines todten Menschen,‘ kann aber auch auf den König sich bezogen haben. Die Phrase erinnert an Asurnaṣirpal Z. 80 ff: ‚Und wer immer einen bösen Befehl ausdenkt und wider meine Werke giebt, indem er sagt: ‚ich kenne ihn nicht,

[1] Das Ganze scheint dem assyr. *ina ašar la amari išakkanu* zu entsprechen, ‚wer es an einen dunklen Ort stellt‘, d. h. an eine Stelle, die nicht zugänglich ist, und es so der Vergessenheit anheim fallen lässt.

[2] Das folgende הני ist vielleicht הנ[י]ר zu ergänzen und ‚zünde an‘ zu übersetzen. Vgl. הנר, Z. 31.

[3] So EUTING. Auf dem Abklatsche erkenne ich nur mit Sicherheit das ה. Sollte nicht מזה zu lesen sein?

man hat wohl während seiner eigenen Regierung ihn getödtet etc.'

אמרת אל בפם זד׳ אמר ,so sagst du darauf: sprich nicht mit frevelhaftem Munde.' Charakteristisch ist das Perfectum im Nachsatz. פם = קָם פםצן bedarf keiner weiteren Erläuterung, ebensowenig זד = זֵד. Auffällig bleibt nur אֱמַר nach אל. Man würde Jussiv תאמר erwarten. Vielleicht ist es jedoch = אמַר wie אחז oben Z. 3.

Z. 30. קם עיני או[ד]לח kann übersetzt werden: ,Mein Auge ist starr oder trüb' ich kann also das Denkmal nicht sehen.

בפם אנשי צרי möchte man übersetzen ,durch den Mund feindlicher Menschen', aber dem hebr. צר entspricht arab. ضَرّ, im Dialecte unserer Inschrift müsste es also קר lauten, wesshalb ich צרי vorderhand unübersetzt lasse.[1]

In der Gruppe לחפן בר איחה erkenne ich mit Bestimmtheit לו, ein darauffolgendes Verbum und dann das schon wiederholt vorgekommene איחה. Dass hier wirklich לו vorliegt, beweist in der folgenden Zeile פלכתשה, dann פלכתם שמה und לו שחת. Schon die Anwendung von לו in diesen Zusammenhang weist auf eine assyrische Vorlage hin, wo *lu* gerade in den Schlussformeln in gleicher Verbindung äusserst häufig ist.

בר׳ איחה ,der Sohn seines Nachfolgers, kann, dem assyr. *rubu arku* ,irgend ein später ‚Fürst' entsprechend, einen späteren Nachfolger bezeichnen.

Z. 31. זכרו ist Stat. absol. von זכרותא ,Denkmal'.

Die folgende Phrase פלכתשה באבני והנ[ו]ר,[2] ,und wenn er es mit Steinen zerschlägt und anzündet' ist äusserst charakteristisch. Sie ist es, die mich zuerst auf den Gedanken gebracht hat, in den letzten Zeilen der Inschrift eine Fluchformel zu erkennen. Die Auflösung der Gruppe in פ לו כתשה braucht keine weitere Begründung, die Uebersetzung von

---

[1] Nach dem Abklatsche ist jedoch die Lesung קרי nicht ausgeschlossen. Die Lesung נתנו זכר des Facsimile scheint mir besser als נחנו זמר der Umschrift zu sein. Der Abklatsch lässt mich hier wie so oft im Stiche.

[2] Die Lesung והנר für והנו der Umschrift, die ich gleich vermuthete, bestätigt jetzt der Abklatsch.

כתש kann nach dem hebr. כָּתַשׁ aram. כְּתַשׁ nicht bezweifelt werden. Die Auffassung wird durch das folgende באבני aufs energischste unterstützt. Nehmen wir nun dazu die assyrische Phrase Merodach-Baladan II, (*Keilschr.-Bibl.* III, 1. S. 192) Z. 29 ff:

ina išâti išrupu-u (30) ina abni u-pa-sa-su.

,(Wer das Denkmal) mit Feuer verbrennt, mit Steinen zerschlägt'

wofür an anderer Stelle *,ina abni ubbatu'* in gleichem Sinne vorkommt, so kann über die Identität der Phrasen kein Zweifel obwalten. Zur grösseren Sicherheit folgt aber noch והנר ,und er zündet es mit Feuer (נוּרָא) an,' genau dem *ina isâti išrupu* entsprechend.

Nach einer Lücke folgen bei Euting die Worte ...ורׄן איותה פלכתנשנה בעׄבני והנר. Auf dem Abklatsche sind nur die letzten zwei Worte deutlich. Anstatt בעׄבני glaube ich aber בלבני zu erkennen. Ich übersetze die Stelle: ,[Oder wenn er] die Buchstaben [auskratzt], oder wenn er seinen Namen mit Ziegelsteinen bedeckt und anzündet' איותה halte ich = hebr. אות arab. آيَة ,Zeichen' und für פלכתנשנה lese ich, indem ich für das zweifelhafte *n*, beide Male *m* setze (welches dem *n* sehr ähnlich ist), פַּלְ כְּתַם שְׁמֵה. Dazu vergleiche ich assyr. *ša ina iprati ikatamu* ,wer meine Tafel in Staub verbirgt'.

Z. 32. In Bezug auf ותלעי עינך באׄדׄתׄ vermuthe ich, dass darin der Sinn steckt, der in Asurn. Z. 67 ff enthalten ist: ,(Und wer) den Inhalt meiner Schrift den Leuten zu sehen und zu lesen verwehrt etc.' Vielleicht ist jedoch בא[ד]רת[ך] zu lesen und zu übersetzen: ,Und du verhüllst dein Auge mit deinem Mantel' (um dich dadurch von der Mitschuld zu befreien). Mir schwebt dabei וילט פניו באדרתו (I Kön. 19, 13) vor. Allerdings ist für die unbekannte Wurzel לעי die Bedeutung ,verhüllen' nicht nachgewiesen.

Z. 33. נדב kann nach dem Vorangehenden nur den Sinn ,Aufreizung, Aufforderung' haben, was mit der arabischen Bedeutung ندب genau stimmt und mit dem hebräischen נָדַב leicht in Einklang gebracht werden kann.

או תהרגה בחמׄ . . . בחמא ,oder wenn du es zerstörst . . . im Zorn'. הרג bedeutet wie assyr. *ḫulluḳu* sowohl ,tödten' als auch ,zerstören'. Auffallend bleibt der Wechsel der Person.

Z. 34. או תחק עליה ,oder wenn du darauf eingräbst (deinen Namen)' entspricht der häufig wiederkehrenden Phrase: *ša šumi saṭra ipašituma šumšu išaṭaru.* ,wer meine Namensschrift auslöscht und seinen Namen (darauf) schreibt' (vgl. z. B. Raman-Nirari I, Z. 14—15 und Tiglatpileser I, Col. VIII, Z. 69—70).

או תאלב אש זר · יהרגה ,oder du belehrest einen fremden Mann (einen Feind) es zu zerstören' erinnert an die ähnliche Wendung in Asurn. Z. 67 ff.: ,Wer zu solchen boshaften Handlungen einen anderen Gegner, einen bösen Feind .... entbietet, beordert etc.' Aehnliche Phrasen kommen auch in anderen Inschriften vor.

תאלב für תאלף wie נבש für נפש.

Der Schluss der Inschrift, der gewiss den Fluch der Götter gegen die Zerstörer des Denkmals enthielt, fehlt.

Bevor ich den Commentar dieser Inschriften schliesse, halte ich es für nothwendig eines Artikels von Josef Halévy zu gedenken, der auf Grund seines Studiums der Originale in Berlin eine Uebersetzung dieser Inschriften gegeben und daran einige sehr interessante Bemerkungen geknüpft hat. Der Artikel *Deux Inscriptions de Zindjîrlî* ist in dem ersten Hefte der von Josef Halévy begründeten *Revue sémitique,* p. 77 seq. abgedruckt. Die Arbeit Halévy's ist mit Rücksicht auf die kurze Zeit, die er dem Studium der Originale widmen konnte, eine sehr anerkennenswerthe Leistung; als Basis der Entzifferung müssen aber die Publicationen Sachau's und Euting's angesehen werden. Was jedoch der Arbeit Halévy's besonderen Reiz verleiht, sind seine Aufstellungen in Bezug auf Volk und Sprache der Inschriften. Das Volk, welches diese Sprache gesprochen, sollen die Hettiter, die Sprache hebräisch und nicht aramäisch sein. Die Frage der Hettiter halte ich noch nicht für spruchreif; dagegen halte ich die Sprache allerdings für einen alten aramäischen Dialect. Der Begründung dieser Anschauung ist der folgende Abschnitt gewidmet.

(Schluss folgt.)

Das Lautsystem der siamesischen Sprache.

Von

Friedrich Müller.

Das Consonanten-System der siamesischen Sprache besteht aus den nachfolgenden Lauten:

k	—	*kh*	*h*	—		*ṅ*
t'j	—	*t'jh*	—	*j*		—
t	*d*	*th*	*s*	—	*r, l*	*n*
p	*b*	*ph*	*f*	*w*		*m*

Die Laute *t'j, t'jh,* welche in den aus dem Pāli herübergenommenen Worten den indischen Palatalen entsprechen, wurden bisher von den europäischen Gelehrten mit diesen identificirt und als *tš, tšh* aufgefasst. Dies ist aber nach den Angaben Wershoven's (*Lehr- und Lesebuch der siamesischen Sprache,* Wien, Pest, Leipzig, 1892, S. 5) eines, in Betreff der Aussprache zuverlässigen Gewährsmannes nicht richtig. Wershoven drückt unser *t'jh* durch *tch* aus und bemerkt dabei: ‚*tch* bezeichnet einen aus *t* und *ch* (wie in ‚ich, sich‘) zusammengesetzten Laut, der scharf aspirirt gesprochen wird. Den entsprechenden unaspirirt, weniger stark gesprochenen Laut bezeichnet *dj.* Vergleiche ‚Mütchen, Mädchen.‘

Wenn ich diese Angaben in die Sprache der Lautphysiologie übertrage, so kann ich in *tch* nichts anderes als *t'jh* und in *dj* nur *t'j*[1] erblicken. Offenbar sind diese Laute nicht Palatale wie die

[1] Dass จ nicht *d'j* sondern *t'j* ist, dies beweisen อศจรรย *ast'jon* ‚wunderbar, seltsam‘ = altind. आश्चर्य, จนทร *t'jon* ‚Mond‘ = altind. चन्द्र, พฤศจิกา

indischen च, छ, ज, झ es sind, sondern mouillirte Dentale mit nachklingendem *j*, wie solche in den malayischen Lauten چ *t'j* und ج *d'j* vorliegen.

Das oben mitgetheilte Lautsystem wird mittelst einer Schrift fixirt, welche dem alten kambodjanischen Pāli-Alphabet entstammt. Diese Schrift ist aber bedeutend reichhaltiger als das Lautsystem, so dass innerhalb derselben ein einzelner Laut in mehrfachen Ausdrücken uns entgegentritt. Es werden darin *kh* durch fünf, *h* durch zwei, *t'jh* durch drei, *j*, *t* und *d* durch je zwei, *th* durch sechs, *s* durch vier, *l* und *n* durch je zwei, *ph* durch drei und *f* durch zwei verschiedene Schriftzeichen wiedergegeben. Die Uebersicht der siamesischen Schriftzeichen ist die folgende:

k = ก, *kh* = ข ฃ ค ฅ ฆ, *h* = ห ฮ, *ṅ* = ง
t'j = จ, *t'jh* = ฉ ช ฌ, *j* = ย ญ
t = ต ฏ, *d* = ด ฎ, *th* = ถ ฐ ฑ ท ธ ฒ,
s = ส ษ ศ ซ, *r* = ร, *l* = ล ฬ
n = น ณ.
p = ป, *b* = บ, *ph* = ผ พ ภ, *f* = ฝ ฟ,
w = ว, *m* = ม.

Eine solche Schriftfülle gegenüber einem beschränkten Lautsystem kann unmöglich von Anfang an auf dieses sich beziehen, umsoweniger als das Schriftsystem des Siamesischen sogar mehr Zeichen aufweist als sein Vorbild, die altindische, beziehungsweise die Pāli-Schrift.

Darnach muss das siamesische Lautsystem zu jener Zeit, wo die indische Schrift eingeführt wurde, viel umfassender gewesen sein als es heutzutage ist und müssen erst nach und nach mehrere verwandte Laute, die ursprünglich von einander scharf geschieden waren, in je einen zusammengefallen sein. Dieses Factum hat auch LEPSIUS anerkannt und hat in Folge dessen das siamesische Laut-

---

phrüst'jikā ‚Scorpion‘ = altind. वृश्चिक u. s. w. Ebenso = เมือง จีน *müöṅ t'jīn* ‚Land China‘ = altind. चीन, malayisch چين.

system auf diese Weise reconstruirt (*Standard-Alphabet*, II ed. London, Berlin, 1863, S. 237):

	k	*kh*	*χ‘*	*k̄*	*χ*	*gh*	*ṅ*	*h‘*	*ḷ*	’	*h*
	č	*čh*		*č‘*	*ś*	*ǰh*	*ń*	*y*	*š*		
[ḍ	*ṭ*	*ṭh*		*ṭ‘*		*ḍh*	*ṇ]*	*r*	*š*		
d	*t*	*th*		*t‘*		*dh*	*n*	*l*	*s*		
b	*p*	*ph*	*f‘*	*p‘*	*f*	*bh*	*m*	*w*			
	ก	ข	ฃ	ค	ฅ	ฆ	ง	ห	ฬ	อ	ฮ
	จ	ฉ		ช	ซ	ฌ	ญ	ย	ศ		
ฎ	ฏ	ฐ		ฑ		ฒ	ณ	ร	ษ		
ด	ต	ถ		ท		ธ	น	ล	ส		
บ	ป	ผ	ฝ	พ	ฟ	ภ	ม	ว			

Diese Reconstruction des altsiamesischen Lautsystems scheint mir nicht ganz richtig zu sein. — Richtig ist die Bestimmung von ฃ als *χ*, das ฆ als *gh* = altind. घ, der Zeichen จ, ฉ, ฌ, ญ, ย als identisch mit altind. च, छ, झ, ञ, य, von ฎ, ฏ, ฐ, ฒ, ณ, ร, ษ als gleichwerthig mit altind. ट, ठ, ढ, ण, र, ष, von ด, ต, ถ, ธ, น, ล, ส als identisch mit altind. त, थ, ध, न, ल, स, von บ, ป, ผ, ฝ, ภ, ม, ว als gleich altind. प, फ, भ, म, व;[1] dagegen sind nach meiner Ansicht ค, ฅ = *k̄*, *χ*; ช, ซ = *č‘*, *ś*; ศ = *š*; ฑ = *ṭ‘*; ท = *t‘*; พ, ฟ = *p‘*, *f* nicht richtig bestimmt.

Das Zeichen ค ist entschieden = altind. ग und ฅ ist davon abgeleitet. Da ฅ nicht *gh* sein kann, indem dieses durch ฆ bereits vertreten ist, so kann in ihm nichts anderes als der Laut *γ* stecken, der tönende Laut zu dem Stummlaute *χ* = ฃ. Ebenso wie ค = ग ist, muss ช = ज sein. Das daraus abgeleitete ซ lautet gegenwärtig wie *s*; es war aber ursprünglich gewiss *ž*, der tönende Laut zum stummen ษ. Das Zeichen ศ kann nicht *š* gewesen sein, da es seiner

---

[1] Ganz unrichtig identificirt K. F. Holle (*Tabel van oud- en nieuw-indische alphabeten.* Batavia, 1882, 4°), S. 3, 37 ฎ mit ठ, ต mit थ, ถ mit द und S. 13, 27 ท mit ध, ศ mit श.

Form nach von ต *t* ausgegangen zu sein scheint. Es dürfte nach den Fremdworten zu schliessen den Laut ϑ repräsentiren. ฑ, ท sind gewiss = altind. ड, द. — Von พ, ฟ kann ersteres nur *b* = altind. ब sein und darnach ist auch ฟ als *v* (awestisch 𐬬), der tönende Laut zu *f* 𐬟 zu bestimmen.

Der Beweis für die Richtigkeit meiner Bestimmung der obigen siamesischen Zeichen liegt in den indischen Ausdrücken, welche als Lehnwörter ins Siamesische übergegangen sind. Ich will dieselben im Nachfolgenden kurz vorführen.

ค = ग. อนาคต *anākhot* ‚Zukunft' = altind. अनागत. ครู *khrū* ‚Lehrer' = altind. गुरु. สวรรค *sawan* ‚Himmel' = altind. स्वर्ग. นคร *nakhon* ‚Stadt' = altind. नगर. ช = ज. ชาติ *t'jhāti* ‚Rasse' = altind. जाति, ชีวิต *t'jhiwit* ‚Leben' = altind. जीवित, ราชทูต *rāt'jhathūt* ‚Gesandter' = altind. राजदूत.[1] โยชน์ *jōt* ‚ein Wegmass' = altind. योजन. ศ = ϑ.[2] ทิศ *thit* ‚Himmelsrichtung' = altind. दिश्. ศัตรู *satrū* ‚Feind' = altind. शत्रु, อากาศ *ākāt* ‚Luft, Wetter' = altind. आकाश; รส *rot* ‚Geschmack' = altind. रस, สังวาส *sanwāt* ‚das Beisammenwohnen' = संवास; บุรุศ *phūrut* ‚Mann' = altind. पुरुष. — Wie man sieht, kann ศ alle drei indischen Zischlaute श, ष, स vertreten und ist namentlich im Auslaute beliebt, wo bekanntlich alle diese Laute wie *t* ausgesprochen werden müssen, zu welchem ϑ die Brücke bildet. — ท = द. โทษ *thōt* ‚Verbrechen, Sünde' = altind. दोष, ทาษ *thāt* ‚Sclave' = altind. दास. พ = ब. ศพ *sop* ‚Leiche' = altind. शव, เพชร์ *phēt* ‚Diamant' = altind. वज्र, wo eine Nebenform बज्र angenommen werden muss. พิศม *phit* ‚Gift' = altind. विष, respective बिष.[3]

---

[1] Dazu füge man: ตราชู *tarāt'jhū* ‚Wage' = neupers. ترازو.

[2] ศ ϑ deckt sich vollkommen mit jenem birmanischen Laute, der dem altindischen, beziehungsweise Pāli स entspricht und den die von den Engländern verfassten birmanischen Grammatiken durch *th* umschreiben. (Vgl. VOSSION, LOUIS, *Grammaire Franco-Birmane d'après A. Judson*, Paris, 1889, 12°, pag. 3, Note 1.)

[3] Mit Unrecht sucht W. SCHOTT (*Ueber die sogenannten indo-chinesischen Sprachen, insbesondere das Siamesische*, Berlin, 1856, 4°, Abhandl. der Berliner Aka-

Ist nun พ = ब, dann kann ฟ nur ein t ö n e n d e r Laut sein, in gleicher Weise wie ฝ, das aus ผ hervorgegangen, ein Stummlaut ist.

Nach diesen Darlegungen muss das ursprüngliche Lautsystem des Siamesischen auf die folgende Weise wiederhergestellt werden:

k	*g*	*kh*	*gh*	*χ*	*γ*	*ḥ*	*h*		*ṅ*
t'j	*d'j*	*t'jh*	*d'jh*	*š*	*ž*	*j*			*ń*
ṭ	*ḍ*	*ṭh*	*ḍh*			*ḷ*			*ṇ*
t	*d*	*th*	*dh*	*ϑ s*	—	*r*	*l*		*n*
p	*b*	*ph*	*bh*	*f*	*v*	*w*			*m*

ก	ค	ข	ฆ	ฃ	ฅ	ห	ฮ	อ	ง
จ	ช	ฉ	ฌ	ษ	ซ	ย			ญ
ฎ ฏ	ฑ	ฐ	ฒ			ฬ			ณ
ด ต	ท	ถ	ธ	ศ	ส	ร	ล		น
บ ป	พ	ผ	ภ	ฝ	ฟ	ว			ม

Bemerkenswerth ist dabei der Umstand, dass die alten Bezeichnungen für *k*, *t'j* ihren Werth beibehalten haben, dagegen *ṭ, t, p* für *ḍ, d, b* verwendet worden sind, wo dann die Nothwendigkeit eintrat *ṭ, t, p* aus denselben durch Differenzirung der betreffenden Zeichen abzuleiten. Die jetzige Sprache kennt wohl ein *d* (= *d, ḍ*) und ein *b*, aber kein *g* und kein *d'j*. — Daraus folgt, dass die Umwandlung der tönenden Laute zu stummen Aspiraten bei den Dentalen und Labialen älter ist als bei den Gutturalen und mouillirten Dentalen. Es standen eine Zeit lang *k*—*g*, *t'j*—*d'j* noch intact da, während die Tönenden *ḍ, d, b* bereits in *ṭh, th, ph* übergegangen waren. Später wurden auch *g, d'j* zu *kh, t'jh;* dagegen entwickelten sich *ḍ, d, b* aufs neue, wahrscheinlich durch Verlust der Aspiration aus *ṭh, th, ph,* wo sie dann eine Zeit lang mit *ṭ, t, p* zusammen-

---

demie, 1856, S. 179) พิคาฆ auf altind. *piṣ* ,laedere, ferire, occidere' (*piṣ* bedeutet aber nur ,zermalmen') zurückzuführen. Es müsste dann ปิคาฆ geschrieben werden.

fielen. — Sie wurden da mit den Zeichen für *ṭ, t, p* geschrieben,[1] wo dann für die alten *ṭ, t, p* aus denselben durch Differenzirung neue Zeichen geschaffen werden mussten.

Das Vocalsystem des Siamesischen ist das folgende:

a, ā; i, ī; u, ū; ṳ, ṳ̄.

e, ē; ä, ǟ; o, ō, o̧, ō̧; ö, ȫ

īa, ūa, ṳ̄a; īe, ūe, ṳ̄e; ai, āi,

oi, ōi, ȫi, ui, ṳi, ṳ̄i; ao, āo,

äo, eo, īo; īö, ṳ̄ö; iu, īu.

Für *ai* sind in der Schrift zwei Zeichen vorhanden, nämlich ไ und ใ. Diese hatten von Haus aus gewiss eine verschiedene Aussprache[2] und ist der Ausdruck in der Schrift ไ (z. B.: ไน *nai*) ursprünglich auf *ai* und ใ (z. B.: ใน *nai*) auf *ei* zu beziehen. LEPSIUS bestimmt die beiden Zeichen umgekehrt. Für unsere Bestimmung spricht einerseits die Verwendung von ไ für das altindische *āi*, z. B.: ไมตรี *maitrī* ‚Freund, Freundschaft' = altind. मैत्री ‚Freund', andererseits der Umstand, dass der Gebrauch von ใ gegenüber ไ ein beschränkter ist, indem dasselbe blos in 20 Wörtern vorkommt.

Die Bezeichnung der Kürze mittelst des Zeichens ะ (z. B.: นะ *na*) entspricht dem Visarga des Altindischen (z. B.: नः *na'*), dessen Aussprache nach meiner Auffassung mit jener des neupersischen های مخفی vollständig übereinstimmt.

---

[1] Man vergleiche: บิดา *bidā* (ursprünglich *pitā*) ‚Vater' = altind. पिता, สบถ *sobot* (ursprünglich *sopoth*) ‚Fluch, Eid' = altind. शपथ, บุตร *but* (ursprünglich *putr*) ‚Sohn' = altind. पुत्र, พฤหัสบดี *phrahat* = altind. बृहस्पति, เทวดา *thēwadā* (ursprünglich *dēwatā*) ‚Engel' = altind. देवता.

[2] Dass ไ und ใ von Haus aus verschieden gewesen sein müssen, dies beweisen unter anderem ไกล *klai* ‚weit, fern' und ใกล *klai* ‚nahe', von denen das zweite gewiss ursprünglich *klei* gesprochen wurde.

Beiträge zur Erklärung der Glossen des Bar Bahlûl.[1]

Von

Siegmund Fraenkel.

II.

Nachdem die mit musterhafter Sorgfalt vorbereitete Ausgabe des Bar Bahlûl durch Duval wieder um ein gutes Stück vorgerückt ist, darf der Herausgeber wiederum die Mitarbeit Anderer zur Aufhellung so mancher dunkler und schwieriger Glossen erwarten. Es folgen nun hier einige Bemerkungen zum zweiten Hefte, die in derselben Weise angeordnet sind, wie die früheren. Der Herausgeber ist mit seinem Stoffe im Laufe der Zeit augenscheinlich noch inniger vertraut geworden; die Anzahl der Fragezeichen hat sich erheblich vermindert; aber eine kleine Nachlese hat er, wie das nach der Natur dieser Texte selbstverständlich ist, auch noch für Andere übrig gelassen.

ܦܠܛܘܪܐ 351. Duval erklärt unter Verweisung auf ܦܠܛܪܘܢ 352 = βέλτερον unser Wort zweifelnd als βέλτερα. Es bedeutet aber nach der arabischen Erklärung امتلا الجسد من الفضول ‚Fülle des Körpers an Säften‘ (zu فضل in der technischen Bedeutung der Aerzte vgl. Dozy ii. 266, 2). In demselben Sinne ist auch die syrische Erklärung ܡܠܝܘܬܐ ܕܦܓܪܐ ܡܠܐ ܕܡܢ ܝܬܝܪܘܬܐ zu fassen, denn ܝܬܝܪܘܬܐ ist τὸ περιττόν (PSM. 1652) hier: ‚überschüssige Säfte‘. Nun entspricht diesen Erklärungen genau πληθώρη, das zugleich das ܘ und ܬ rettet, also ܦܠܬܘܪܐ.

ܒܘܟܝܢܛܪܐ, ܒܘܟܝܢܐ 373 sind wohl zunächst nur mit den gräcisirten βούκινα, βουκινάτωρ (Ducange 214), nicht den griech. βυκάνη, βυκανίστης zu combiniren.

[1] Vgl. diese *Zeitschrift*, Bd. iii, S. 172—187 u. 241—258.

ܦ̈ܢܩܝܛܘܢ 518 wird arabisch durch مدرج, صحيفة, جلد, syrisch durch ܡܓܠܬܐ erklärt und darnach von DUVAL zweifelnd als γραφεῖον gedeutet. Mit unserer Glosse aber ist zu combiniren ܐܪܦܢܘܢ 701 = صحيفة ܡܓܠܬܐ طرس. Nun ist aber ܡܓܠܬܐ hier nicht mit den arabischen Erklärern als ‚Rolle, Buch', sondern als ‚Sichel' zu fassen und daraus ergibt sich, dass beide Formen Verderbnisse aus δρέπανον ‚Sichel' sind, das auf Col. 594 als ܕܪܦܢܘܢ erscheint. (Ein ähnliches Missverständniss, das auch aus der Doppeldeutigkeit eines syrischen Wortes sich ergab, ist den arabischen Erklärern mit dem Worte ܢܘܡܪܘܢ PSM. 2383 begegnet. Der Syrer erklärte ܣܦܝܪܐ. Das nahm der Araber als ܣܰܦܺܝܪܳܐ ‚gelehrt' und übertrug es durch ماهر. Es ist aber ܣܦܝܪܐ, d. i. σπεῖρα, also das von PSM. nicht erkannte Wort als Corruption von ܢܘܡܪܘܢ νούμερα ‚Cohorte' zu deuten.)

ܩܐܠܡܘܡܐ 351 القنا. Vielleicht für ܣܠܡܘܡܐ PSM.

ܩܐܢܝܢܘܣܡܐ 352 (Löw ‚victima') erklärt durch ܕܒܚܬܐ. Vielleicht Corruptel aus ἐγκαίνισμα und durch ungenaue Tradition eines ܚܘܕܬܐ ܕܡܕܒܚܐ entstanden.

ܩܐܪܢܘܡܐ 352 wohl nicht ἐξ ὄνομα. Das Wort ist eine — verstümmelte — Ableitung von ὄνομα (παρονομασία?) und die syrische Erklärung deutet dies nur an.

ܒܠܝܘܣ 369 ‚eilige und rasche Boten, die vom König zu den Leuten geschickt werden, die sehr eilig und tüchtig sind'; DUVAL βάλιοι mit ? Diese Ableitung ist schon deshalb misslich, weil das griechische Wort nur in der poetischen Literatur gebräuchlich ist. Es ist vielmehr das Stichwort zu corrigiren in ܒܠܗܘܣ; die Erklärung ist gerathen aus der Stelle Hiob 18, 14 ܢܗܦܟܘܢܗ ܒܠܗܘܣ ܡܠܟܐ.

ܦܠܣܛܝܪܝܢ 369 scheint DUVAL nach seiner Not. 9 und der Bemerkung im Index für identisch mit ܦܠܣܛܝܪܝܢ بيت التجربة = παλαίστρα zu halten. Doch steht dem die deutliche Erklärung ‚Frauensattel' ܣܪܓܐ ܕܢܫܐ entgegen. Es ist wohl Verderbniss aus πιλωτάριον. Vgl. ܦܠܘܛܪܐ PSM. 3145.

ܦܘܪܣܐ, ܦܘܪܣܘܣ 375 φύρασις??. (Erklärung ܡܠܬܐ ܒܬܪ ܡܠܬܐ).

ܒܙܘܢܘܣ 427 ‚Gürtel' ܩܡܪܐ, l. ܩܐܙܘܢܘܣ ζώνας?

ܓܘܢܣܣ 431, 8 (Erklärung von ܒܪܟܐ, d. i. ‚wenn ein Mensch auf die Kniee sinkt, wie z. B. beim Gebet‘). DUVAL γόνασι. Vielleicht γονυκλισία.

ܕܗܕܘܣܡܘܢ 568, erklärt durch يتنسّمون, vielleicht ἡδυοσμόν; darauf mag auch die Glosse ܕܗܕܘܣܡܐ = التنسّم zurückgehen.

ܕܗܣܒܬܐ, ܕܣܒܬܐ 568 اطفاء ‚auslöschen‘, verstümmelt aus ܐܣܒܢܘܣܬܐ σβέννυσθαι? (Mehrfache Verschreibungen eines ܐ begegnen in dem Theile, zu dem DUVAL's Glossen noch nicht vorliegen. So ܐܢܘܢܘܣ 680 ܡܘܗܒܬܐ ‚Gabe‘, d. i. ἀννώνας[1] [bei PSM. nicht erkannt]. ܐܦܘܪܐ 683 scheint DUVAL nach seinem Verweise für eine schlechte Variante von ܐܘܠܪܐ zu halten. Möglich wäre es wohl, dass ein späterer Schreiber diese Form, die ihm überkommen war, als ܐܦܘܪܐ ‚Gestank‘ gefasst hat, wie dergleichen bei Juden und Christen in theologischer Sprache üblich war. Thatsächlich liegt aber hier vielmehr eine griechische Glosse zu dem persischen Worte vor; ܐܦܘܪܐ ist verstümmelt aus ἀναφορά.)

Von persischen Glossen sind zu notiren:

ܣܡܫܟ 366, 7 Erklärung von ܦܘܪܘܢܩܣ muss erst seine richtige Form erhalten, um das persische Original zu reflectiren. Es ist mit fast unbemerkbarer Veränderung verschrieben für ܢܡܫܟ, das PSM. 2361 durch زبد erklärt wird. Dies letztere hat mir Prof. NÖLDEKE früher einmal als نمشك VULLERS II, 1350 (erklärt durch زبده) gedeutet. Für das folgende ܘܓܪܘܢ ist wohl ܘܪܘܓܢ zu lesen, d. i. pers. رَوْغَن.

ܦܣܬܪܗܢܓ 412, 16 erklärt durch ܡܩܪܡܐ مقارم ist بستر آهنگ VULLERS I, 239.

ܓܗܪܘܦ (Var. ܓܗܪܘܟ) 458, das von den Griechen νυκταλωπία genannte Augenübel ist zweifellos persisch. Ich kann dies seltene Wort auch aus einem jüdischen Texte belegen. In einer Zauberschale im Besitze der königl. Museen zu Berlin heisst es u. A.: אסירין אסירין כל חרשי בישי ומעבדי תקיפי אסירין וחתימין כל נדרי ולוטתא ותקופתא ואשלמתא אסירין מלאכי דרונזאי (sic) מלאכי דבית כנישתא וטעותא כולהון (sic) ואיסרי תקיפי איסרי קשיי וכורהני וכיבי דכיבין וחבורא וחזוותא וחפפיתא וגהרק ומיא בישי

[1] Vor Erscheinen des 3. Heftes geschrieben.

Das arabische جهر, das in derselben Bedeutung vorkommt, hat mit diesem Worte nichts zu thun; das Zusammentreffen der Laute ist zufällig.

ܓܘܒܐ wird 459, 1 durch pers. ܓܘܡܒܕܣ erklärt. Zu lesen ist ܓܘܡܒܕܗ, d. i. گنبده ‚Kuppel'.

ܓܘܫܢ 459, 14 ist wohl گوشان ‚Saft'.

ܓܘܝܐ 463, 17 ‚der Ball mit dem die Knaben spielen', گوی.

ܓܘܫܬܪܟ 471, 8 ‚der Hobel' ist gewiss persischer Herkunft und zusammenzustellen mit neupers. كشتره VULLERS II, 839. Dasselbe Wort findet sich in etwas veränderter Form als كستراك = الرندج الطويل PSM. s. v. ܦܣܬܪܐ 3187. Da ܦܣܬܪܐ ‚im alten Dialecte von Tagrit' dieselbe Bedeutung hat, so wird wahrscheinlich auch dieses Wort in denselben Kreis gehören. Wir haben dann als ältere persische Form wohl **bistara (vistara)* anzusehen; daraus ist mit dem bekannten Uebergange von *w* in *g* die jüngere Form entstanden. Die etymologische Erklärung bleibt natürlich den Iranisten überlassen.

ܓܪܢ 520, 7, erklärt durch غالِ ‚theuer', ist pers. گران ‚kostbar, theuer'.

Eine etwas dunkle Glosse erläutert ܕܡܘܡܘܣܝܐ 560, 13. Es heisst dort: ܕܡܘܡܘܣܝܐ ܐܣܪܐܣܛܐ ܟܘܠܘܣ ܓܙܝܬܐ اقول خراج. Es ist ziemlich wahrscheinlich, dass das erste Wort in ܕܡܘܣܝܐ (= δημόσια) zu ändern ist. Es sind ‚die Staatseinkünfte, Steuern'; das stimmt zu ܓܙܝܬܐ = جزية und خراج. Uebrig bleibt das zweite Wort. In diesem steckt vielleicht pers. راستاد ‚Lohn, Sold'. Ueber den Anfang des Wortes möchte ich keine Vermuthung äussern.

ܗܕܘܣܡܘܢ ἡδυοσμόν wird 612, 23 durch ܢܥܢܥܐ und نعنع ‚Minze' erläutert. Daneben wird es ܦܘܫܦܘܕܢܓܠܓ gleichgesetzt. Darin sehe ich pers. *خوش پودنه ‚Schönminze' (wohlriechende Minze) mit der älteren persischen Endung *ag (ak)*.[1] Ob das *l* an vorletzter Stelle auf einem wirklichen Lautwandel beruht oder vielleicht *ܦܘܕܢܓ zu schreiben ist, vermag ich nicht zu entscheiden.

[1] Jüd. פוטנג, פוטנג Löw 315.

Im Folgenden gebe ich eine Zusammenstellung des aus den Glossen sich ergebenden arabischen Sprachmateriales in der Hoffnung, damit dem künftigen Verfasser eines *Thesaurus Arabicus* einen kleinen Dienst zu leisten. Im Allgemeinen nehme ich nur diejenigen Wörter auf, die bei Dozy (und Kremer) noch fehlen; nur wo Dozy's Belege der allerjüngsten Epoche angehören, habe ich gelegentlich eine Ausnahme gemacht.

بربوق (355, 14; 423, 19) ‚Krug mit engem Halse'. Es scheint eine Dissimilation für ursprüngliches *بقبوق zu sein. Dieses ist entweder aus ܒܩܒܘܩܐ entlehnt worden oder, wie dieses Wort, von einer onomatopoetischen Wurzel بقبق, die das Glucksen des Wassers malt, gebildet. Vgl. auch hebr. בַּקְבּוּק. — Ich bin geneigt, das 355/356 Anm. 5 und 6 genannte بربخ, Plur. برابخ nur für eine mit Anlehnung an das in ähnlicher Bedeutung (اردبّ ‚Wasserrohr') vorkommende بربخ entstandene Umbildung dieses Wortes zu halten. Es kann ursprünglich auch wohl *بربوخ gelautet haben.

Unter ܦܛܠܐ 356 gibt Bar Serôšwai die folgende Erklärung: ܦܛܠܐ ܕܣܘܟܠܗ ܐܝܟ ܕܦܘܡ ܡܠܐ ܕܒܠܐ ܒܣܘܡ ܡܠܬܐ. Hier ist für ܕܦܘܡ zu lesen ܕܦܘܡ̈, ‚ein Lippenschwätzer, jemand, der Worte spricht, die keinen Sinn haben'. Es folgt als arabische Erläuterung: الكلام والفضول البقاقيع من الكلام. Hier ist الكلام, wie in den Glossen üblich, die allgemeinste Bezeichnung des zu erklärenden Begriffes. Für فضول genügt der Verweis auf Dozy ɪɪ, 266. Doch ist es nicht unmöglich, dass hier zugleich eine Einwirkung des aram. ܦܘܡ̈ ‚schwatzen' vorliegt (vgl. Duval, *Journ. asiat.* 1887, S. 158; Nöldeke, *Pers. Studien* ɪɪ, 46, Anm. 3); dann würde das Wort die allgemeine Bedeutung ‚Geschwätz' gewonnen haben, die hier besser passt als ‚schwatzhafte, unziemliche, überflüssige Neugierde'. — Für البقاقيع ist Variante التفاتيع. Duval schlägt vor التفاتيف. Das würde dem Sinne nach allenfalls passen, damit könnte aber die Construction من الكلام nicht gut verbunden werden. Wir haben بقاقيع als synonym mit فقاقيع anzusehen, eigentlich: ‚Blasen', dann metaphorisch ‚eitles Geschwätz' (vgl. φλυαρός von φλύω).

بهت und باهت 465, 5, 6 ‚unverschämt frech ansehen' (synon. mit اخنس). Bei Lane ‚erstaunt mit offenem Munde betrachten'. Merk-

würdig ist, dass dies Wort, das ursprünglich ‚beschämt sein' (ܒܗܬ) bedeutet, allmälig den Begriff der Unverschämtheit angenommen hat. Der Mittelbegriff ist ‚stupefieri' gewesen; in בוש liegt ebenfalls öfters der Nebenbegriff der Bestürzung.

ܦܣܘܣ wird 468, 19 erklärt als ܚܡܝܪܐ ܕܡܫܬܡܫܝܢ ܐܣܘܬܐ, d. i. πεσσός *(pessarium)* bei den Medicinern. Die arabische Erklärung ist بزرجه; dafür ist mit F zu lesen البرزجه. Dies ist identisch mit فرزجه Dozy II, 252, d. i. pers. پرزه ‚Wolle'.

بادونب 424 l. Z. = ثفر ist entstanden aus ܒܪܕܘܡܒܐ, das es erläutert. Die Form ist interessant, weil sie zeigt, dass die Umbildung von ܒܪܣܘܪܐ in باشورة nicht durch volksetymologische Anlehnung an بشر zu Stande kam, sondern rein lautlicher Art ist. Vermuthlich sprachen gewisse Syrer selbst schon *bâśûrâ*, *bâdumbâ* für *barśûrâ*, *bardumbâ.* Vgl. ماسرجس *Bekrî* (Wüstenfeld) 375, 3.

جود (460, 14) ‚Schlauch' entlehnt aus ܓܘܕܐ (Dozy nach Wetzstein). — جومة (466 l. Z.) ‚Grube' entlehnt aus ܓܘܡܨܬܐ. — جنّص — 469, 15 Lehnwort aus ܓܚܟ, ܓܘܚܟܐ. Es wird weiter erklärt durch تقشير الاسنان استهزاء. Das bedeutet: ‚zum Spotte die Zähne putzen.' Diese aus anderen Quellen, wie es scheint, nicht bekannte Geberde mag die symbolische Bedeutung haben, dass man sich um den zu verspottenden Gegner so wenig scheert wie etwa um das, was beim Putzen der Zähne abfällt. Wurzelhaft wird das schon von PSM. verglichene كنّص ‚spöttisch die Nase rümpfen' damit identisch sein. — جُرنيّص (475, 7) ‚Ferkel' entlehnt aus ܓܘܪܢܝܐ (so l. für ܓܘܪܡܝܐ). — ميجاش (517, 3 synonym von مهراس ‚Mörser') ist jedenfalls identisch mit مُجَشّ (zur Wurzel جشّ ‚zerstossen'), das als ‚Handmühle' erklärt wird, aber dem Stamme nach auch ‚Mörser' bedeuten kann.

خشفة (570, 3) ‚Hirsch' (Dozy). — مزداة (466 l. Z.) ‚Grube, in die (beim Spiel) die Nuss geworfen wird' *(Ḳâm. Tâǵ al ʽAr.).* — سهم (357, 9, 10) ‚Pressstein' (ܨܒܐ). — سيان (467, 8) ‚Koth', entlehnt aus ܫܝܢܐ.

شفن (698, 5) ‚eggen' entlehnt aus ܫܩܦ. — شقبان (464 l. Z.) als Erklärung von ܓܘܡܠܬܐ ܕܪܚܡܐ (Dozy). — شلطيث (732, 14) Erklärung von ܣܘܪܝܐ ‚Lathyrus' ist mit leichter Umbildung entlehnt aus

dem gleichbedeutenden ܡܘܪܝܫܬܐ (Löw, *Aram. Pflanzenn.* 173). — شه منه ,Pfui!' 510, 6.

طعّم (585, 4 v. u.) ,pfropfen' (Dozy nur ɪɪ).

طومردان (l. طوماردان?) 636, 9 ,Bücherkasten', persisch-arabische Bildung. — Als Erklärung von ܣܕܪܐ ܕܫܢܐ ,Zahnreihe, Gebiss' wird 547, 12 الغمور genannt (Var. المعمور, العمود); zu lesen ist الغموز zu غمز ,beissen'.

فرصم, فرصن (482 vorl. Z.) ,Traubenkern' entlehnt aus ܦܪܨܢܐ (Löw, *Aram. Pflanzenn.* 10, 364) wie das vielleicht verwandte فرصيد aus פרצידא. — تقنّص (469, 16) = جنّص s. oben. — قفيا 710, 2 ما يجئ على الماء من التبن والحشيش ,Stroh und Heu, das auf dem Wasser treibt', ist entlehnt aus *ܩܦܝܐ, das ich allerdings nicht belegen kann. Es ist aber durch die verbreitete jüdisch-aramäische Wurzel קפא ,schwimmen' (vgl. auch hebr. קפא) ziemlich sicher gestellt. — Als Synonym von دوخلّة ,Fruchtkorb' erscheint 531/532 Not. 6 كنتة. Zu lesen ist كَنْثة. Dies ist entlehnt aus ܟܢܬܐ ,Korb'. Richtig bei PSM. 2668, 17 s. v. ܟܢܫܬܐ. Vgl. *Tâǵ al ʿAr.* كنثة تتخذ من آس واغصان خلاف تبسط وتنضد عليها الرياحين ثم تطوى. Arabisirt soll die Form كنثجة lauten. Wenn das richtig ist, so muss das Wort zunächst aus dem Persischen aufgenommen worden sein. In das Persische aber ist es natürlich aus dem Aramäischen gewandert. ,Im Nabatäischen كنثا.' كثنة (so auch Freytag) ist gewiss nur ein Schreibfehler. Unter diesem Worte gibt aber *Tâǵ al ʿArûs* (ɪx, 319, 4) noch eine etwas andere Erklärung. Darnach ist es ,ein Gewinde aus Schilf und trockenen und grünen zusammengebundenen Zweigen, in welches Blüthen (النور) gethan werden'. Auch كنثا bei Kremer, *Beiträge* 47 (473) ist natürlich dasselbe Wort. — ܕܝܦܪܐ wird 546, 14 erklärt يقال الكافشات ويقال السكان. PSM. hat die Glosse unversucht gelassen und bemerkt nur ,vox dubia'. كافشات ist zweifellos ein entlehntes ܟܒܫܬܐ (mit der namentlich vor Śîn besonders erklärlichen Umbildung des *b* zu *f;* vgl. ܐܦܫܬܐ zu יבש); dies ist eine sonst nicht zu belegende Nebenform von ܟܘܒܫܐ ,Sessel'. Darnach ergibt sich, dass auch ܕܝܦܪܐ wie das von Duval richtig erkannte ܕܝܦܪܘܣ 546, 11 griech. δίφρος ,Sessel' ist. Mit der anderen Erklärung السكان werde ich nicht fertig. Soll das Wort

6*

سُكّان vielleicht auch den ‚Sitz des Steuermanns' bedeuten können, dann würde auch hiefür δίφρος passen.

مهص (466, 5) ‚Grube' (تمهّص). — ناندانات (532 Note 9) ‚Brodkörbe'. — ناخز (698, 3 v. u.) ‚Ochsenstachel'.

هنجمة (369, 20) ‚Tumult, Lärm' (ضجّة شغب) entlehnt aus dem persischen هنگامه, VULLERS II. 1480, Nr. 3.

وُشت oder ويشت (613, 13) ‚wehe!'

Eine ganze Reihe von Glossen bedarf natürlich noch eingehenderer Untersuchung.

جعص, جعش (458, 6 v. u.) ‚Grube'? = ܓܘܫܐ.

حديس (550, 6) ‚Eunuch'? ܡܗܝܡܢܐ ܢܣܝܣ, ebenso bei Bar Alî s. v. ܓܘܙܐ. — تشبيل الراس (?) (744, 9) ‚Kopfnaht' ܫܘܢܐ (شأن bei den alten Arabern). — شغنوب (462, 6) Erklärung von ܣܘܟܐ ‚Zweig' scheint identisch mit شنغوبة (DOZY aus Muḥîṭ). — فروة الراس (744, 10) ‚Kopfnaht' (Var. فرقة). — قيافتة? (488, 8) ‚Piraten' (ܓܝܣܐ ܡܥܠܢܐ), Var. قياقبة, فيفانى, قيقال. — كربك (?) (555, 13) ‚Krug', vielleicht nur falsche Transcription aus ܒܪܒܩ = بربوق.

Ziemlich problematisch ist auch بَسْتقة (682, 19) neben ܒܘܣܐ. Es scheint mit حزمة ‚Bündel, Bund (von Pflanzen)' — wegen ܡܥܒܪܬܐ ܕܒܘܣܐ 682, 26 — identisch. Darnach wäre es wohl persisch بسته, das zwar in dieser Bedeutung nicht bei VULLERS belegt ist, von dem aber doch wohl بَسْدَك (so zu schreiben) ‚manipulus (دسته) tritici et hordei messi' nur eine graphisch verschiedene — ältere — Form sein kann (jüd.-aram. בונא PERLES, *Etymol. Stud.* 59).

Zu beachten ist die Schreibung يشتر als vulgäre Aussprache für يجترّ 461, 4; sie wird schon von Gawâlîḳî, *Morgenl. Forsch.* 145, 11 gerügt. — Auf abgeschliffene Aussprache des ح deutet die Schreibung حاون ‚Mörser' für das — persische — هاون 517, 3. (Ein Wandel des ح zu ه scheint innerhalb des Arabischen durch die Nähe von Palatalen begünstigt zu werden; ebenso zeigt in solchen Fällen das Arabische öfter ه, wo die anderen Sprachen ח haben, vgl. هبج = حبج; مهك = محك; هكّ = حكّ; قمه = قمح; كده = كدح; سهج = سحج; قهل = قحل; ferner جبه zu נבחת; جله zu גלח [neben جلح]; فقه zu jüdisch פקח, christl.-paläst. ܦܩܚ ‚klug'? — Ein ziemlich sicheres Beispiel

für diesen Wandel ist das bisher einsame hebr. חתך Dan. 9, 24, jüd.-aram. חתך ‚schneiden', das mit arab. هَتَكَ ‚zerreissen' identisch ist;[1] vielleicht auch כֶּלַח Hiob 5, 26 zu arab. كهل ‚Mannesalter' = äthiop. *k'h'la* = jüd.-aram. כְּהַל. Targ. mišn. כרח ‚Unwillen' [Levy, *TWB* i, 386] zu كره.)

Es folgen noch einige Bemerkungen zur Constituirung des arabischen Textes.

Col. 369, 17 l. البُرُد, plur. von بريد ‚Postreiter'. — Col. 434, l. 8 l. الحصّادون. — 481, 26 l. الميراث. — 500, 4. l. فناء (Druckfehler). — Der Satz ܐܢܐ ܐܢܐ ܓܦܬܐ ܕܫܪܪܐ ܘܐܒܝ ܗܘ ܦܠܚܐ, Joh. 15, 1, wird arabisch wiedergegeben durch انا جبلة الحق وابى الراقب. Das von Duval durch *sic* als unklar bezeichnete جبلة ist richtig überliefert; nur ist hier natürlich keine wörtliche Uebersetzung von ܓܦܬܐ gegeben. Es ist: ‚ursprüngliche Natur'. — 550, 9 l. الخادمىّ für الخدمير? — 740, 25 als Erklärung von ܣܚܘܦܐ ‚rauben' l. التفرّس; sonst ist die 8. Form gebräuchlich. — 682, 19 l. المنضج (Druckfehler?). — 762, 19 l. فرج.

Zum Schlusse lasse ich noch einige Anmerkungen zum syrischen Theile folgen.

ܒܐܣܛܪܘܢ 352, 7 ist aus ἀλάβαστρον entstanden, weil *al* für den arabischen Artikel gehalten wurde (wie in den bei Löw, *Aram. Pflanzenn.* S. 142, 19 aufgeführten Beispielen). — Das — bisher einsame — ܒܩ ‚faulen' 352, das mit ܒܩܐ بقّ ‚Mücke' nichts zu thun haben kann, gehört mit dem *ZA* iii. 52 Anm. behandelten Lautwandel zu hebr. מק ‚zerfliessen'. — Der von Nöldeke (*Mand. Gramm.* 47) besprochene Lautwandel von ܒ und ܦ findet sich unter Anderem in ܒܚܝܫܘܬܐ ‚Magerkeit', Trockenheit (اليُبس) = *ܦܚܝܫܘܬܐ, vgl. ܦܚܪܘܬܐ, يبوسة PSM. 3034. — ܒܕܘܠܐ ‚Schwätzer' gehört mit einem nicht grade häufigen Lautwandel zu arab. بَذِر, بيذار ‚Schwätzer'. Der Wechsel ist vielleicht durch das gleichbedeutende ܒܓܘܠܐ begünstigt worden. Das Letztere liegt in einer ziemlich alten Bezeugung vor als Βαγουλας bei Malala, *Chron.* (Bonn.), pag. 214.

ܒܕܩܐ 434, 9 ist — auch von PSM. 620 nicht erkannt — nichts anderes als die von den Glossographen verkannte Pešîta-Uebersetzung

[1] So auch Barth (mündliche Mittheilung).

von בְּסוּף Exod. 2, 3. 5. Die arabischen Glossen خليج خاضة sind ungenaue Erklärungen zu ܪܩܩܐ, das wie רקקא (mišn. רקק Sabb. 11, 4) ‚seichtes Wasser‘ bedeutet. Darnach ist Cast. 875 s. v. zu berichtigen.

ܐܓܘܪܡܕܐ 473, 2 — das auch von PSM. unerklärt gelassen wurde — ist identisch mit ܐܓܪܡܕܘܐ ‚dicke Teigklumpen‘.

Die letzte Erklärung für ܐܓܪܕܐ 521 beruht auf einer Verwechslung dieses Wortes mit ܟܪܕܐ und kehrt bei PSM. 2975 wörtlich wieder.

ܕܘܪܓܐ wird 547 erklärt. ܐܓܕܐ ܐܘܣܛܓܪܐ ܗ. Zu lesen ist ܐܓܪܕܘܐ ܐܘ ܣܛܓܪܐ. Das Wort ist verschrieben aus ܣܛܪܓܐ. Die Erklärung bedeutet, dass ܣܛܪܓܐ je nachdem einen Strich oder eine ganze Linie bezeichnen kann. Vgl. PSM. 768 und 2738.

ܣܦܠܘܕܐ 739 ‚ein Hammer zum Schlagen des Flachses‘ ist eine Corruption aus ܠܣܦܘܕܐ PSM. 2347 (zur Wurzel חתר ‚brechen‘).

ܣܚܠܐ 751, 20 wird u. A. durch بلّور ‚Krystall‘ erklärt. Das bezieht sich auf das arabische حلى ‚Schmuck, Geschmeide‘. Oder ist vielleicht das unsichere ܣܚܠܐ (Nöldeke, *Beiträge zur Gesch. des Alexander-Romans*, S. 16, Anm. 8) damit zu combiniren?

Arabisch sind ܟܘܪ (l. ܟܘܪ) 358, 2 = كور; ܫܪܛܐ 552, 5 = شرطة; ܩܛܝܦܬܐ 759, 4 = قطيفة.

469, 15. Für ܦܟܐ (Erklärung von γόμφιος ‚Backenzahn‘) l. ܟܟܐ.

517, 4 v. u. l. ܐܓܪܕܬܐ oder ähnlich für ܐܓܪܘܕܬܐ. (Die Erklärung bedeutet: ‚Abgeschabtes‘.)

Notes on some new Châlukya Inscriptions

By

H. H. Dhruva, B. A., L. L. B.

No. 1.

This is a mutilated stone inscription in Śrî-Kâśi-Viśvanâtha-Mahâdeva's temple in Vijalî Kûâ street, at Aṇhilvâḍ Pâṭaṇ. It seems to have consisted of 90 verses, but none of them can be restored completely. In line 7 occurs the phrase *Siddhanarendranirmita* 'built by king Siddha' (Jayasiṁha), and in line 10 also the word *Śrî-Siddharâja*. The inscription is reported to be recording the foundation of the celebrated Sahasraliṅga Sarovara.[1]

No. 2.

This is another stone fragment, containing an inscription, dated Vikrama Saṁvat 1236 Phâlguna sudi 2, Saturday. It is in the possession of Gosain Nârâyaṅa Bhâratî Jaśovanta Bhâratî, amateur archaeologist at Pâṭaṇ. The number of verses seems to be 72, the last of which runs thus:

— — — — — — -- *ṇa Nâgareṇa dvijanmanâ* |
likhitâ Mâdhaveneyaṁ praśastiḥ sundarâksharâ ||

'This eulogy was been written with beautiful letters by the Nâgara (Brahman) Mâdhava.'

[1] There is a similar fragment of an inscription recording the ancient name of Ahmadâbâd, Karṇâvatî, derived from Siddharâja's father Karṇadeva. I chanced to come by the fragment of the stone in a temple at Saptarshi Avatâra on the Sâbhramatî, south of Ahmadâbâd. I have presented the stone to the Bo. Br. Roy. As. Soc., and I have noticed the inscription in the *Buddhiprakâś,* vol. xxvii, p. 174—176.

We have here perhaps the earliest mention of a Nâgara Brahman as such.

Verse 70 give the particulars about the author of the poem:

etâṁ śishyaḥ kavîndrasya Sarvadevâtmajo vyadhât |
Siddhasârasvataḥ — — — — — — — — — ||

'The disciple of the Prince of poets *(kavîndra)* and son of Sarvadeva, Siddha Sârasvata composed this (eulogy) . . . . .'

A remnant of verse 66 *'prâsâdamayî bhavatu muner akshayakîrtiḥ* might imply the erection of a Prâsâda or temple. The architect was Âsa, son of Sûtradhâra Pûniṅga. Verses 61 -- 63 make mention of king Ajaya or Ajayapâladeva, the successor of Kumârapâla, and the latter part of the second verse runs thus:

— — — — — — — *r Ajayakshitipâtmajaḥ* |
bâlopi Bhîmadevasya pratâpo bhâti bhânuvat ||

There follows and precedes an important lacuna on either side. The fragment may perhaps be translated: —

'. . . . Son of king Ajaya, although young. The prowess *(pratâpa)* of (king) Bhîmadeva shines like the fierce brilliancy *(pratapâ)* of the sun.'

The date Vikrama Saṁvat 1236 well agrees with the one usually assigned to the accession of Bhîmadeva II to the throne of Aṇhilvâḍ. According to the Jaina chronicles he succeeded his brother Mûlarâja II in Vikrama Saṁvat 1235. Hence this appears to be the earliest inscription of Bhîma's reign which has become known.

No. 3.

This is a copperplate grant in possession of a Brahmin at Surat which some years ago I found out and which I and my friend Mr. R. D. Dave jointly deciphered. It belongs to the same family of southern Châlukyas, descendants of Bârappa, (a general of Tailapadeva[1] of Kalyâna, that invaded Gujarat from the South) which pushed up king Mûlaraja northwards into the Sârasvata Maṇḍala. The donor

[1] Ruled Śaka Saṁvat 894 to 919.

of the grant is king Kîrttirâja of Lâṭadeśa, grandson of Bârappa,[1] and grandfather of king Trilochanapâla of my published grant of Śaka Saṁvat 972. The origin of the name and race of the Châlukyas and the genealogy of the family are given as in the other grant with the only addition that this takes us a step higher giving Nimbârka as the name of the father of Bârappa. The uncertainty about his son's name is now removed by this grant. In the other inscription I read it Agnirâja or Gongirâja. But it is clearly Goggirâja in the present grant. This Goggirâja was the father of Princess Nâyiladevî given in marriage to Prince Tesuka (Vesugi) Yâdava of Seuṇadeśa.[2] In Dr. Bhagvânlâl Indrajî Paṇḍit's Grant he is simply a Maṇḍalîka and it agrees well with what is said of him in his great grandson Trilochanapâla's grant of Śaka, Saṁvat 972 that he was the first home of the family, *i. e.* the first founder of it. His life was full of troubles and wars as we learn by reading the two grants together. It is only his son Kîrtirâja that is styled king[3] whose grant is dated Śaka Saṁvat 940 only. He simply gives his sanction and seal to the grant, made by his subordinate Râshṭrakûṭa chief Samburâja, son of Amriṭarâja and grandson of Kundarâja. Samburâja makes this grant in favour of a Maṭhikâ or monastery of a Devî (?) founded by him. The grant refers to two Talavadâ villages bounded on the East by Kuruṇagrâma, North Kohirâlâ, West Tembaruya (modern Tembaruva) and South Erathaṇa-Erthân still in existence. Land and other village rights and dues as of the barber, washerman etc. are also given. These Châlukyas belong to an entirely new line of kings that I have found out like some of those of my recent Sankheḍa Grant.

[1] Bârappa seems to have been overthrown by king Mûlarâja between Vikrama Saṁvat 1030 the date of his first grant, where he was *Tryambaka iva vihitâchalâśrayaḥ*, i. e. shut up in Kanth Koṭ in Kachh and when he was simply a *mahârâjâdhirâja* and Vikrama Saṁvat 1043 or rather 1051 when he was *paramabhaṭṭâraka mahârâjâdhirâja parameśvara*, see *ante*, vol. v, No. 4.

[2] *Indian Antiquary*, vol. XII, p. 119. The text of verse 6 (l. 11—12) has the following words: *Châlukyânvayamaṇḍalîkatilakât Śrî- Gogirâjâkarâdutpannâ duhitâ* — — — — — *śrî-Nâyiladevî* — —.

[3] Still his official title given in the grant is *Mahâmaṇḍaleśvara*.

Anzeigen.

J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*. Vol. i. La liturgie. Paris, 1892. (*Annales du Musée Guimet,* t. xxi.)

Es sind jetzt hundert Jahre verflossen, seit Anquetil du Perron den authentischen Text des Avesta nach Europa gebracht hat; fünfzig Jahre später legte sein Landsmann Burnouf den Grund zur wissenschaftlichen Erforschung desselben und wieder ein halbes Jahrhundert später unternimmt es ein dritter französischer Gelehrter die Interpretation des alten iranischen Religionsbuches zu einem vorläufigen Abschlusse zu bringen. Der vorliegende erste Band des Werkes, der die liturgischen Stücke, den Yasna und Vispered, behandelt, entspricht in vollstem Masse den Anforderungen, die man an ein solches Unternehmen zu stellen berechtigt ist. Der Werth von Darmesteter's Arbeit beruht nicht so sehr auf der eigentlichen Uebersetzung, als auf den zahlreichen und ausführlichen Beigaben, den Noten und Excursen, wodurch dieselbe sozusagen erst Licht und Farbe erhält. Der Verfasser hatte nämlich die Ehre und das Glück von seiner Regierung zu den Parsen nach Indien geschickt zu werden, um dort die Cultusgebräuche dieser Religionsgenossenschaft aus eigener Anschauung kennen zu lernen. Welche Schwierigkeiten das richtige Verständniss einer Liturgie ohne lebendige Kenntniss des Rituals bietet, weiss jeder, der sich mit solchen Studien befasst hat, und ich glaube nicht zu viel zu sagen, wenn ich behaupte, dass alle früheren Erklärungen des Yasna und Vispered nach dem Erscheinen von Darmesteter's Werk als veraltet gelten müssen.[1]

[1] Eine dankenswerthe Zugabe des Buches sind die Abbildungen und Photographien von Geräthen und Cultusräumlichkeiten. Warum fehlt die äussere Gesammtansicht eines Feuertempels?

Der Verfasser beschränkt sich übrigens nicht auf die Darstellung des bei der Hauptmasse der indischen Parsen geltenden Rituals, der sogenannten *kiryā,* sondern sucht auch Einblick zu gewinnen in das ältere Ritual, genannt *nīrang,* welches in den Pehlevi-Commentaren beschrieben und noch jetzt, wie es scheint, von der Secte der Qadīmīs geübt wird. Es gelingt ihm dabei die interessante Ceremonie des ‚senkrechten Barsomzweiges' *(datūsh)* wieder ans Licht zu ziehen (p. 139), ein Beweis, welche Aufschlüsse wir noch zu erwarten haben, wenn die europäische Wissenschaft einmal mit dem entschieden älteren Ritual der Parsen in Persien bekannt gemacht sein wird.

Auch sonst bemüht sich der Verfasser über das unmittelbar vorliegende Material hinauszugehen; er reconstruirt den Inhalt des Stōt Yasht, des einstmaligen ersten Nask des ursprünglichen Avesta (p. lxxxvii) und weist in äusserst scharfsinniger Weise nach, dass unter *keresāni* im Hōm Yasht Alexander der Grosse zu verstehen sei, woraus implicite die relativ späte Redaction der gegenwärtigen Form dieses Stückes folgt (pp. 79 ff.).

Ich möchte mir nun erlauben, einige Einzelnheiten zu besprechen. Der Verfasser schreibt *pehlvi*; beweisen jedoch die Worte *parthava* und *pahlava* nicht, dass die Form *pehlevi* richtiger ist? Er beharrt ferner auf der Umschreibung des bekannten Pehlevisuffixes durch *ā* *(gadā, nafshā),* wogegen jetzt Justi (*ZDMG*. 46, 285) *gadeh* transscribirt, was ich als das Richtige (*WZKM*. iii, 313 ff.) zu erweisen gesucht hatte. Statt *badrā* (p. 38)[1] ist nach West (*Shik. G. V.* xxix) *bīrakh* zu schreiben.[2] Ueberhaupt habe ich nach der ersten Lectüre des Buches den Eindruck gewonnen, dass die neueren europäischen Arbeiten etwas vernachlässigt worden sind. Ein eclatantes Beispiel ist die Discussion über *nāismī* (p. 118), wo doch hätte erwähnt werden sollen, dass Wilhelm bereits 1888 im Muséon dieselbe Erklärung gegeben hatte. Welchen Nutzen bringen andererseits Citate aus Euripides und Racine (p. 291), da der Gedanke doch aus der Pehlevi-

---

[1] Vgl. *WZKM*. vi, 86.

[2] Vgl. Spiegel, *Tradit. Lit. d. Parsen* S. 423 und Justi, *Bundehesh-Glossar*, S. 94.

Uebersetzung klar genug ist? Dass die Gewohnheit der Qadīmīs *ī* statt *ū* zu sprechen, nur auf einem graphischen Versehen beruhe (p. xcv), ist nach den Bemerkungen Salemann's (*Parsenh.* p. 11) über diesen Punkt sehr zu bezweifeln. Mit dem Gerundium auf *ush* (p. cviii) vergleiche ich das litauische auf *us (buvus, sukus)*. *Khshtā* ist doch gewiss nicht von *stā* zu trennen (p. 92). Im Sanskrit gehört die Wurzel *sthā* zu jenen, die im Dhātupāṭha mit *sh* geschrieben werden, ausserdem spricht die Prakritform *ciṭṭhai* = *tishṭhati* für das einstmalige Vorhandensein eines gutturalen Anlauts. *Khshmākem* ist wohl aus **yukhshmākem* hervorgegangen, dessen **yukh* mit dem mittelhochdeutschen *iuch* zusammengestellt werden kann. Die Bemerkung, dass *kh* vielleicht aus *'c* hervorgegangen sei, wie in *ākhtūirīm,* verstehe ich nicht, da hier doch *k* das Ursprüngliche ist (vgl. skr. *tūrya* für **ktūrya*). Ebensowenig kann ich an eine Umstellung der Wurzel *push* glauben, (p. 370), woraus *fshu* entstanden sein soll. Die Zendwurzel ist doch wohl mit skr. *çvi,* κυέω zusammenzustellen mit demselben *f*, wie *fshtāna* = skr. *stana* (vgl. dagegen *WZKM.* vi, 185). Die Herleitung von *khrafstra* aus **kratustara* (p. 208) widerspricht den Lautgesetzen. Hängt das Wort nicht mit *karapan* zusammen? Persisch *carīdan,* weiden, soll nicht mit z. *car*, gehen zusammenhängen (p. 444); dagegen bemerke ich, dass die ursprüngliche Bedeutung von *car* im Sanskrit ‚weiden, grasen' war, weshalb die indischen Grammatiker dieser Wurzel die Bedeutung *bhakshaṇa* beilegen.

In einer Note über den Ashemaogha (p. 91) sucht Darmesteter es wahrscheinlich zu machen, dass es drei Arten davon gegeben habe; da jedoch in zwei von den Glossen, die darüber handeln, ausdrücklich steht, dass es zwei Arten gebe *(dū gūneh, dvidhā),* da es ferner vom Standpunkte der avestischen Moral, die bekanntlich streng zwischen wissentlicher und unwissentlicher Sünde unterscheidet, sehr auffällig wäre, dass der Unschuldige, Verführte in dieselbe Kategorie gehöre mit dem schlechten Verführer, was zudem mit der Bestimmung, dass der erstere durch die Beichte sich entsühnen kann, der letztere aber nicht, in crassem Widerspruch steht, so dürfte die Annahme wohl Berechtigung haben, dass der in der einen Glosse zuletzt angeführte

frīftak eine spätere Interpolation sei. In dem Excurse über den Khētūkdas (pp. 126 ff.) hätte neben den griechischen und italischen Parallelen aus dem Indischen das Verhältniss Manu's zu seiner Tochter Iḍā, aus dem Schahname die Heirat Behmen's mit seiner Tochter Humay und die Absicht Sudabeh's, Frau des Kavus, ihren Stiefsohn Siyavish zu ehelichen angeführt werden können. Bei Hā 60 konnte auf die indische Sitte des Vāstuçamana hingewiesen werden, da die dabei recitirten Sprüche eine unverkennbare Aehnlichkeit mit den iranischen zeigen.

Der Verfasser verspricht in der Einleitung zum zweiten Bande die Geschichte der avestischen Literatur zu behandeln. Ich gestatte mir den Wunsch auszusprechen Prof. Darmesteter, der ja wie kein zweiter alle Fäden, die im Avesta zusammenlaufen, in der Hand hält, möge uns auch einen Ueberblick über die Geographie der iranischen Länder und die Geschichte des Parsismus geben.

J. Kirste.

F. Max Müller. *Physische Religion.* Aus dem Englischen übersetzt von O. Franke. Leipzig 1892.

Die Kunst M. Müller's — und eine Kunst im besten Sinne des Wortes kann dies wohl genannt werden — Fragen und Ergebnisse der Sprach- und Religionswissenschaft einem grösseren Publicum zugänglich und mundgerecht zu machen, zeigt sich auch in der vorliegenden Publication wieder in glänzendem Lichte. Sie gibt in vierzehn ‚Vorlesungen', die der Oxforder Gelehrte an der Universität Glasgow gehalten hatte, ein anschauliches Bild von dem Wesen und der Entwicklung jener Phase des religiösen Bewusstseins, ‚als die Wahrnehmung von etwas Uebernatürlichem einen Einfluss auf die moralischen Handlungen des Menschen auszuüben begann' (p. 288). Der Begriff des Uebernatürlichen oder des Unendlichen, wie Müller es auch benennt, ist aber kein absoluter, denn es ist leicht einzusehen, dass ein ungebildeter Mensch Vieles für übernatürlich halten wird, was dem in der Erkenntniss der Natur Vorgeschrittenen ganz natürlich

scheinen wird. Der Blitz erschien dem vedischen Inder noch als etwas Uebernatürliches, Staunen und Furcht Erregendes, dessen Wesen dadurch noch geheimnissvoller wurde, dass es aus dem Wasser der Wolken zu entstehen schien; ebenso wunderbar waren für den primitiven Menschen die Eigenschaften des irdischen Feuers, das aus den Kieselsteinen sprang und wie ein gefrässiges Thier ganze Wälder zerstörte. Müller verfolgt nun an der Hand der ‚Biographie' des vedischen Feuergottes Agni, die durch zahlreiche Parallelen aus der Mythologie anderer Völker vervollständigt wird, die allmählige Theogonisirung dieser Naturkraft, die in der Vorstellung eines hinter ihr stehenden persönlichen ‚Agens' ihren Abschluss findet. So sehr ich mich nun auch mit der meisterhaften Darstellung dieses Processes, was die späteren Phasen desselben betrifft, in Uebereinstimmung befinde, so scheint mir doch andererseits die von Müller als Ausgangspunkt angesetzte ‚Verehrung des Feuers als Herdfeuer' nicht ganz zutreffend (p. 220). Ich halte es für unbeweisbar, dass der Naturmensch in Folge eines rationalistischen Raisonnements über die Nützlichkeit der von ihm zu seinen täglichen Bedürfnissen verwendeten Naturkraft sich veranlasst gefunden haben sollte, derselben Verehrung zu zollen. Müller macht selbst (p. 328) auf die Sucht der ungebildeten Menge aufmerksam, die nicht glauben wollte, wenn sie nicht Zeichen und Wunder sah, und es scheint mir bezeichnend, dass Muhammed im Koran (2. Sure) ausdrücklich sagt: ‚In dem Wechsel von Tag und Nacht, in dem Wasser, das Gott vom Himmel strömen lässt, um die Erde nach ihrem Todesschlafe neu zu beleben, in dem Wehen der Winde und Wolken, die zwischen Himmel und Erde den ewigen Frohndienst verrichten, liegen Wunder genug *li qaumin ya'qilūna* für den denkenden Menschen.' Auf demselben Standpunkt, wie der Schöpfer des Islam, stehen die vedischen Ṛishis, die das tägliche Erscheinen der Morgenröthe, die Geburt Agnis aus dem dürren Holze u. A. preisen oder mit anderen Worten, die bereits anfangen über die Einrichtung der Welt und die Naturkräfte nachzudenken. Den Beginn der Verehrung Agnis möchte ich deshalb in die vorvedische Epoche verlegen, als die Arier noch nicht so vertraut mit dem Feuer

geworden waren, wie die vedischen Inder, als der niederfahrende Blitz, der flammende Baum, der glühende Sonnenball noch nicht den Gedanken entzündet hatten: ‚Wer ist das, woher kommt er,' sondern nur den Wunsch: ‚Möge er uns gnädig sein.'

Meine Ansicht steht im engsten Zusammenhange mit der Beziehung, in der, wie ich glaube, Gebet und Ritual zu einander stehen. Müller (p. 101) spricht die Ansicht aus, dass das Opfer etwas Secundäres sei und führt als Beweis dafür an, ‚dass es in dem gemeinsamen Lexicon der arischen Völker kein Wort dafür gebe'. Gegenüber dieser Thatsache erlaube ich mir anzuführen, dass sich bei verschiedenen indogermanischen Stämmen überraschende Uebereinstimmungen bezüglich ceremonieller Acte finden, z. B. bei Hochzeits- und Todtenfeierlichkeiten, die auf das Vorhandensein eines Rituals in der gemeinschaftlichen Periode schliessen lassen. Sogar die, wie man glauben könnte, speciell indischen Vorschriften für das Anlegen eines Opferfeuers finden ihren Wiederhall in der serbischen Sitte der Weihnachtsscheite *(badnjaci)*,[1] die am Christabend in bestimmter Zahl und unter Beobachtung gewisser Vorschriften auf's Feuer gelegt werden (siehe meine Uebersetzung ‚Der Bergkranz.' Wien 1886; pp. 120 ff.). Dies beweist natürlich nicht, dass es bei den Indogermanen ein Opfer im indischen Sinne gegeben habe, erklärt aber doch, meines Erachtens, wieso das letztere sich aus jenen Anfängen entwickeln konnte, und da Müller den Beginn der physischen Religion in die vedische Epoche verlegt, so kann ich das Ritual nicht als etwas Secundäres betrachten. Wer dies thut, muss vor Allem klarlegen, aus welchem Grunde man angefangen habe die Worte mit Ceremonien zu begleiten, und ferner, warum das Ceremoniell in den Augen der Inder eine solch hohe Bedeutung erlangte. Von unserem Standpunkte aus erklärt sich dies folgendermassen. Als der Mensch die Entdeckung machte, dass das Feuer durch die Reibung zweier Hölzer hervorzubringen war, glaubte er damit eine Handhabe gefunden zu haben, das frühere Verhältniss, in dem er gegenüber der Naturkraft nur der

[1] Das Wort hängt wohl mit skr. *bhadra*, gnädig, segensreich, zusammen.

passive und leidende Partner war, zu seinen Gunsten zu ändern. Der Gott musste jetzt nach dem Willen des Menschen erscheinen und zwar desto schneller und rascher, je sorgfältiger die Handlung ausgeführt wurde. Schliesslich glaubten die Priester in consequenter Weiterbildung jener Idee mit ihrem Opfermikrokosmos sich auf das Niveau der Götter selbst erheben zu können, um mit ihnen dann nach dem Grundsatze ‚do ut des' zu verhandeln. Die skizzirte Entwicklung genügt wohl, um mein Bedenken zu rechtfertigen, Müller's Anschauung, der in diesem im Veda überall hervortretenden Verhältniss zwischen Menschen und Devas den ‚Charakter der Einfachheit' erkennt (p. 95), zu der meinigen zu machen. Die Handlungen waren natürlich von Worten oder Gebeten begleitet, da die Götter auf dieselben aufmerksam gemacht werden mussten, wie denn auch Müller selbst zugibt (p. 101), ‚dass Gebet und Opfer ursprünglich untrennbar gewesen sein mochten'; wenn er jedoch dieses Zugeständniss durch den Nachsatz wieder aufhebt, dass in der menschlichen Natur seiner Ansicht nach das Gebet stets zuerst, das Opfer zu zweit komme, so erlaube ich mir dagegen die Vermuthung auszusprechen, dass den Augen des wenig civilisirten Menschen ein feierlicher Act bedeutsamer zu erscheinen pflegt, als blosse Worte.

Müller führt zur Stütze seiner Ansicht den Umstand an, dass im Veda häufig das Gebet als besser oder wenigstens als gleichwerthig mit dem Opfer erklärt wird (p. 104). Haben wir aber das Recht das indische Gebet als ein Gebet in höherem Sinne des Wortes zu betrachten, bei dem es vor Allem auf den Inhalt, auf die Gedanken und nicht auf die äussere Form ankommt? Ich glaube nicht. Schon die Wichtigkeit, welche der fromme Brahmane der äusserlich correcten Wiedergabe der heiligen Hymnen beilegt, lässt daran zweifeln und ferner dürfen wir auch den Umstand nicht ausser Betracht lassen, dass das Gebet *(ahuta)* geradezu als ein Opfer *(brahmayajña)* bezeichnet wird, mit anderen Worten, es ist nichts Anderes als eine rituelle Handlung.

Das Wort *agni* leitet Müller von der Wurzel *ag*, beweglich sein, ab (p. 117). Dagegen lässt sich vor Allem geltend machen,

dass nach den neueren Vocaluntersuchungen das *a* von *ag (agere)* ein anderes *a* ist, als das *a* von *agni (ignis)*. Ueber das, was MÜLLER eine Wurzel nennt, denke ich ausserdem mit FRIEDRICH MÜLLER ganz anders (siehe meinen Aufsatz ‚Le gouna inverse' in den *Mém. de la Soc. de Ling.* VIII, 97). Aus einer Reihe von Worten, die lautlich und begrifflich zusammengehören, können wir ein Element abstrahiren, das die allgemeine Idee, die allen diesen Worten zu Grunde zu liegen scheint, zu repräsentiren hat, wie z. B. aus den französischen Worten *rouler, roulement, roulage, roulette,* etc. ein Element *roul,* dem die Bedeutung ‚sich kreisförmig bewegen' zugeschrieben werden kann (BRÉAL, *Mél. de myth.,* Paris 1882, p. 407). Haben wir aber das Recht, dieser unserer Abstraction ein reales Dasein in früheren Epochen zuzuschreiben? Die Antwort darauf wird von BRÉAL in dem soeben citirten Aufsatz in so bündiger und klarer Weise gegeben, dass ich mich der Mühe für überhoben erachte, mein Nein hier ausführlich zu begründen, und ich bemerke nur noch, dass der französische Gelehrte das Wort *agni* zu denjenigen rechnet, die mit Hilfe von uns bekannten Verben nicht erklärt werden können (*l. c.*, p. 383). Wie dem auch sei, es scheint mir undenkbar, dass es eine Periode in der Entwicklung unseres Sprachstammes gegeben habe, in der die Menschen sich mit Hilfe von Worten, die so allgemeine Bedeutungen wie ‚sich bewegen, gehen, scheinen, etc.' repräsentirten, verständigt haben sollen, während die Untersuchung von Sprachen solcher Völker, die auf keinem geistig hohen Niveau stehen, zeigt, dass ihre Worte einen für uns oft befremdend engen Begriffsumfang haben.

Ich habe hiemit einige Punkte aus dem reichen Inhalte des Buches herausgegriffen, bezüglich derer ich mit dem Verfasser nicht übereinstimme, und ich würde mich glücklich schätzen, wenn sie derselbe einer Discussion werth halten würde. Dass das Buch mit seiner Fülle geistreicher Ideen und schlagender Parallelen zwischen den Feuerculten der verschiedensten Völker unsere Kenntniss von der Verehrung dieser Naturkraft mächtig fördert, versteht sich bei einem Werke, das MAX MÜLLER verfasst hat, von selbst.

J. KIRSTE.

Պսակուած է Սահակ-Մեսրոպեան մրցանակաբաշխութեան ամբողջ մրցանակով 1888 թուին. Հայոց գիրը. Աշխատասիրեց Իսահակ Յարութիւնեանց, ուսուցիչ հոգեբանութեան և տրամաբանութեան Ներսիսեան դպրանոցում. Թիփլիս. Տպարան Մ. Շարաձէ. 1892. 399 pg. 8°. — Preisschrift des allgemeinen Concurses der Sahak-Mesropischen Preisvertheilung im Jahre 1888. — *Die Schrift der Armenier.* Verfasst von ISAAK HARUTHJUNEAN, Professor der Psychologie und Logik an der Nerses-Akademie. Tiflis. Šaradzē. 1892. 399 S. 8°.

Das vorliegende Werk aus der Feder eines in Deutschland gebildeten Armeniers, den ich persönlich kennen zu lernen das Vergnügen hatte, behandelt das wichtigste Thema der armenischen Cultur- und Literaturgeschichte, nämlich die Geschichte der armenischen Schrift. Der Verfasser, der nicht so sehr die europäischen Gelehrten als vielmehr seine Landsleute selbst vor Augen hatte, behandelt den Gegenstand in einer sehr umfassenden Weise, indem er einerseits von der Betrachtung der Schrift im Allgemeinen ausgeht, andererseits den Zusammenhang der Schrift mit der Sprache untersucht. Er wirft einen Blick auf die Cultur der Armenier und erörtert ausführlich die Nachrichten jener drei ältesten Schriftsteller, auf welche wir bei der Beantwortung der Frage über den Ursprung der armenischen Schrift vorzüglich angewiesen sind, nämlich Koriun's, Moses Chorenatshi's und Γazar Pharpetshi's, vergleicht sie miteinander und sucht die Frage über die Beschaffenheit der vor-Mesropischen, der sogenannten Daniel'schen Schrift zu beantworten. — Der Verfasser kommt zu dem Resultate, dass die von Mesrop reformirte alte Schrift der Armenier (die sogenannte Daniel'sche Schrift) semitischen Ursprunges war und parallel mit den anderen, namentlich den zunächst damit verwandten aramäischen Schriftarten aus der alten Schrift der Phönicier sich entwickelt hat. Die von dem Verfasser in dieser Form vorgetragene Ansicht, welcher meine Ansicht (vgl. diese *Zeitschrift* IV, 288) noch am nächsten steht, ist neu und dürfte nach meinem Ermessen die richtige sein.

Bei Gelegenheit der Behandlung Koriun's (S. 165) kommt Prof. HARUTHJUNEAN auch auf die beiden Recensionen dieses Autors zu sprechen (vgl. diese *Zeitschrift* v, 36). Er meint, dass die kürzere Fassung (vom Jahre 1854) gegenüber der längeren (vom Jahre 1833) als unächt zu bezeichnen sein dürfte, wenn auch der Styl der kürzeren Fassung sich als gewählter als jener der längeren Fassung präsentirt.

Auf S. 180 ff. wird der Namen Chorenatshi (Խորենացի) erörtert. Derselbe wird auf den Ortsnamen Chorōnq (Խորօնք) bei Muš bezogen, in dessen Nähe ein Kloster mit den Grabsteinen des Moses Chorenatshi und seines Bruders Mambrē sich befinden soll. Daher wird Moses von Einigen auch Choronetshi genannt. — Wahrscheinlich hiess das spätere Chorōnq früher Chorēnq (Խորէնք). Auf Chorni (Խորնի), ebenfalls einen Ort in der Nähe von Muš, darf der Name Chorenatshi nicht bezogen werden (wie es einige deutsche Gelehrte gethan haben), da von Խորնի nur Խորնեցի (gleichwie von Անի — Անեցի, von Փարպի — Փարպեցի) abgeleitet werden kann.

Dass der Verfasser die Ansichten seiner Vorgänger genau geprüft hat, versteht sich von selbst. — Die Ansicht DE LAGARDE's vom griechisch-koptischen Ursprung der armenischen Schrift, welche dieser Gelehrte mit dem ihm eigenthümlichen marktschreierischen Tone zu wiederholten Malen vorgetragen hat, wird S. 301 kurz und treffend blos mit Ausrufungszeichen kritisirt: „Հայոց այբուբենի գտնողները(!) ուսել են Աղէքսանդրիայում(!!), ուստի այդ այբուբենի չորս տառերի ձևերն առնուած են խղպտական այբուբենից — Հ, ձ, ճ, վ . . .“

FRIEDRICH MÜLLER.

Dr. GEORG HUTH. *The Chandoratnākara of Ratnākaraçānti.* Sanskrit text with a Tibetan translation. Edited with critical and illustrative notes by—. Berlin. DÜMMLER 1890, pp. v, 34. 8⁰.

Dr. GEORG HUTH. *Die Tibetische Version der Naiḥsargikaprāyaçcittika-dharmâs. Buddhistische Sühnregeln aus dem Pratimokshasûtram.* Mit kritischen Anmerkungen herausgegeben, übersetzt und mit der

Pâli- und einer Chinesischen Fassung, sowie mit dem Suttavibhaṅga verglichen von —. Strassburg. TRÜBNER 1891, pp. 51. 8⁰.

The first of the above two pamphlets is a careful edition of a metrical treatise, the beginning of which was first made known (rather imperfectly) by SCHIEFNER in the appendix to WEBER's '*Metrik der Inder*' (*Ind. Stud.* VIII, p. 467).

The Sanskṛt text (in Tibetan characters) and an interlinear Tibetan translation is contained, each twice, in a volume of the great collection, called Tanjur, besides which there is found, in another volume, a new translation in verse, together with some examples of the metrical rules. The present edition is chiefly based on the first version,[1] while the editor promises to give in a special work the additions found in the other translations together with 'an examination on the conclusions to be deduced from them for both Indian and Tibetan literary history'. This work is valuable for the theory and history of Sanskṛt metrics, as there occur some characteristic variations from the system of Pingala and Kedāra, which the editor points out and tabulates in an appendix, but it must be chiefly welcome to us as a beginning in raising the manifold treasures for Sanskṛt literature that still lie hidden in the great Tibetan collection. The value of these translations clearly can be seen from the great faithfulness with which they follow their text word for word, and render each word according to its composition and etymology. This method of translation, indeed, was known already, e. g. through the version of the Lalitavistara, but will now be recognised in its full importance where works of the Sanskṛt literature proper are concerned. As in the Lalita and elsewhere the proper names, so here the names of the metres are all translated according to their appellative meaning, often according

[1] The present writer could himself supply the editor with a copy of the first text and translation, according to the London Tanjur. Between this and the Berlin copy there are, properly speaking, no variae lectiones, as might appear from the editor's remarks, for both are, as far as I can make out (I have not seen the Berlin Tanjur), but two copies of the same edition (the same is apparently the case with at least one of the two Tanjurs of St. Petersburg). The apparent variations, then, between the two are due to a greater or less distinctness of the print.

to an erroneous or fanciful etymology,[1] some cases of which the editor points out in his notes. Among these translations to which the editor takes exception is also 'Softly falling' for *Mandākinī* (p. 33, note to p. 3, 36); but the same rendering of the Sanskṛt word occurs e. gr. in the *Friendly Letter* v. 73, where it is the name of the celestial pond (or river) and appears more appropriate, the once established translation was retained also in a different sense. — Finally we must not omit to call attention to the accuracy with which the transliteration of the Sanskṛt text was executed by the Tibetans, who clearly had no contemptible knowledge of the *Indian language.* No Sanskṛt scholar should therefore neglect to go through this little work, and perhaps it may be hoped, now that the Tibetan translations are easily accessible, that others will perceive the importance of some acquaintance with this language and literature.

The other work of Dr. HUTH is an edition, with German translation, of a part of the Prātimokshasūtra, according to different recensions found in the Kanjur — he made use of the Berlin Mscr. Kanjur and the copy of St. Petersburg — for the purpose of comparing it with the Pāli text (as given by MINAYEFF and OLDENBERG), and with BEAL's translations from the Chinese. With great probability the author arrives at the following conclusions: 1) that the Sanskṛt texts on which the Chinese and Tibetan Prātimoksha and the Tibetan Vibhaṅga are based are younger than the Pāli version; 2) that, while these Sanskṛt versions have much in common with the old Pātimokkha commentary and the legends of the Vibhaṅga, they prove to be later but, 3) that the reciprocal relation of these three Sanskṛt texts is not yet sufficiently cleared up. Therewith the present aim of the author, viz. to demonstrate in what manner, by comparison of all the versions of the Bhikshu- and Bhikshunī-Prāt. and the Vibhaṅga their literary

[1] A curious example of the strictness with which the Tibetan translators adhered to their etymologies is this. The word *loka* 'world' is translated by 'receptacle of destruction', as explained in the comm. to v. 4 of Nāgārjuna's 'Friendly Letter' (*Journ. P. T. S.* 1886, p. 7), and now I find that in the version of Pāṇini's sūtra's (Rāmacandra's Prakriya) *luk* is indeed given by the same word 'destruction'.

relation to each other may be settled, is successfully attained. Such a comparison, as the author further on shows, should take into account, besides the Tibetan texts, contained in six (resp. four) volumes of the Kanjur, and the Pāli Mahāvagga and Cullavagga, also the Chinese versions of the three mentioned books (four in each case), and it would also throw much light on the history and reciprocal relations of the sects, as the Pāli, Tibetan, and four Chinese versions are ascribed each to a different one.

The translation of the Tibetan text has been done, carefully and compares favourably with that of Rockhill (Prātimoksha-Sūtra ou le Traité d'émancipation. Paris 1884, a book which seems to be very little known). Only p. 9 'Mann aus der Stadt' and 'Mann vom Lande' renders indeed the words of the original, but apparently some magistrate is meant. — To Dr. HUTH's note p. 51 (to p. 10) may I remark that at any rate it was not 'thougtlessness' which made the Tibetan translate Sugata-vidatthi with 'Spanne des Sugata' — even if he should be mistaken, of which I doubt — since he really did understand it in this manner, v. ROCKHILL, *Life of the Buddha,* p. 172, n. 2.

H. WENZEL.

Kleine Mittheilungen.

Zum Rig-Veda. — Dans le volume vi, pp. 341 et ss. de la *Wiener Zeitschrift f. d. Kunde d. Morg.* M. J. Kirste a bien voulu donner un compte-rendu critique de mon premier volume sur *Le Rig-Veda et les origines de la mythologie indo-européenne*, dont je lui sais beaucoup de gré. Ses remarques sont aussi bienveillantes qu'érudites, et je ne saurais mieux montrer l'importance que j'y attache que de lui soumettre à mon tour les observations que les siennes me suggèrent.

Pour plus de clarté je résumerai successivement les différentes raisons qui rendent M. Kirste ‚sceptique' à l'endroit de mes théories, et je ferai suivre chacune d'elles de la réponse qu'elle me semble comporter.

1ère objection. — Plusieurs ouvrages qui sont de nature à nous renseigner sur les védas et le rituel védique sont insuffisamment connus. Ne modifieront-ils pas, quand ils auront été étudiés, les idées qu'on peut avoir actuellement sur les matières qu'ils concernent?

Réponse. — M. Ludwig a déjà rapproché des textes du *Rig-Veda* une bonne partie des passages des autres *Saṃhitâs*, des *Brâhmaṇas* et des Rituels qui semblent pouvoir les éclairer. Qu'en a-t-on tiré d'utile? Rien ou presque rien. Il est bien présumable que les recherches inspirées par la même méthode, comme celles dont M. Bloomfield prenait naguère l'initiative, ne produiront pas de résultats beaucoup plus féconds.

2e objection. — L'eau jetée en guise de libation sur le feu du sacrifice ne l'aurait pas éteint, parce qu'elle était en petite quantité.

Réponse. — Qu'en sait-on? Le contraire est plutôt à présumer, puisque cette eau est sans cesse comparée à l'océan *(samudra)*, aux rivières *(sindhu)*, etc. Du reste, l'épithète de *hutabhuj*, donnée au feu sacré, ne fournit-elle pas la preuve sûre que celui-ci brûlait la libation?

3ᵉ objection. — Les grains d'orge jetés en offrande au Dieu Feu servaient-ils à l'allumer?

Réponse. — Nulle part dans le *Rig-Veda* il n'est question d'offrandes *réelles* de ce genre. Le *yava* désigne métaphoriquement l'oblation liquide en tant que *nourriture* du feu. Cf. les vaches, le lait, etc. qui alimentent Agni.

4ᵉ objection. — De quelle idée serait sortie l'acte *religieux* du sacrifice, s'il ne s'agissait pas de satisfaire les dieux?

Réponse. — Je l'expliquerai dans un volume qui est sous presse.

5ᵉ objection. — La religion avestique, si voisine de la religion védique, distingue entre le feu terrestre et le feu céleste, le soma terrestre et le soma céleste. N'est-ce pas l'indice qu'il doit en être de même dans les hymnes du *Rig-Veda*?

Réponse. — Ces distinctions ont été faites en ce qui concerne l'Avesta par des commentateurs qui n'avaient plus l'intelligence des textes. Pour ce qui est du *haoma*, M. DARMESTETER (*Introd. au Vendidad*, p. 69, dans la collection des *Sacred books of the East*, vol. IV) dit, en effet, qu'il y en a deux : l'un qui est jaune ou doré, et qui est le haoma terrestre; l'autre, le haoma blanc, qui pousse au milieu de la mer Vouru-Kasha. Mais ils sont en réalité identiques, et la mer en question n'est elle-même qu'un des noms de la libation.

6ᵉ objection. — Si les mots *parvata, adri, giri, antarikša, pṛthivî* ont changé de sens en passant du sanscrit védique au sanscrit classique, comment se fait-il que dans les dialectes populaires ils aient le même sens que dans ce dernier?

Réponse. — De quels dialectes s'agit-il? Est-ce du prâcrit ou du pâli, dont quantité de mots sont des transcriptions pures et simples du sanscrit classique? Il faudrait des exemples et l'historique des formes populaires en question.

7e objection. — M. REGNAUD ne tient pas compte du témoignage concordant avec les sens du sanscrit classique des formes correspondantes (à *parvata,* etc.) des autres langues d'origine indo-européenne.

Réponse. — Aucun de ces mots n'a de correspondants dans les langues congénères. CURTIUS, qui rapprochait autrefois *giri* de ὄρος, y a renoncé dans les dernières éditions de ses *Grundzüge.*

8e objection. — Pourquoi ces mêmes mots n'ont-ils conservé nulle part le sens de ‚libation'?

Réponse. — 1° Je n'ai pas dit que ces mots signifiaient ‚libation', mais ‚liquide'; ce n'est qu'occasionnellement qu'ils désignent le liquide sacré; 2° d'après les *Naighaṇṭus, adri, giri, parvata,* etc., s'appliquent aux nuages, c'est-à-dire aux eaux, en vertu d'une métaphore très fréquente dans le véda; rien ne prouve d'ailleurs qu'il faille entendre ‚les nuages pareils à des montagnes'. Il est bon d'ajouter que *pṛthivî* signifie simplement ‚la large', et a pu ainsi désigner la terre après n'avoir concerné que la liqueur sacrée. Remarquons encore que *adri* est purement védique, et, par conséquent, que la langue de l'époque classique n'a rien à nous apprendre sur le sens réel de ce mot.

9e objection. — L'étymologie proposée par M. REGNAUD pour le mot *adri* ‚celle qui n'a pas la fente' est forcée.

Réponse. — Elle ne semblera telle que si l'on fait abstraction des deux passages du *Rig-Veda* IV, 16, 8 et VI, 17, 5, que j'ai cités et expliqués pp. 127 et 128 de mon ouvrage.

10e objection. — Le persan *pusht* a gardé le sens classique du sanscrit *pṛšṭha.* N'est-ce pas la preuve que le sens védique de ce mot n'a pas changé?

Réponse. — *Pṛšṭha* a la physionomie d'un dérivé purement sanscrit; il est très invraisemblable que ce mot remonte à l'époque de l'unité aryenne. C'est probablement un emprunt du persan au sanscrit classique ou peut-être l'équivalent du sanscrit *puccha.*

11e objection. — Si *ghṛtapratîkâ* signifie ‚qui a la figure faite de *ghṛta*' (en parlant d'Agni), pourquoi *ghṛtapṛšṭha* ne signifierait-il pas ‚(Agni) dont le dos est fait (ou arrosé) de *ghṛta*'?

Réponse. — Le sens exact de *ghṛtapratîkâ* est ‚qui fait face, qui apparaît, qui se manifeste par le *ghṛta*'; de même que le sens de *ghṛtapṛṣṭha* est ‚arrosé par le *ghṛta*'.

12ᵉ objection. — Le sens de ‚couler, arroser' attribué à la racine *pṛṣ* est une conjecture.[1]

Réponse. — Il y a conjecture et conjecture; celle-ci s'appuie sur les raisons les plus sérieuses. Elles méritent au moins d'être discutées.

13ᵉ objection. — L'Aurore des mythologies grecque et latine ne proteste-t-elle pas contre l'interprétation de M. REGNAUD qui voit dans l'Aurore védique la personnification des flammes du sacrifice?

Réponse. — L'Aurore des Grecs et des Romains a la même origine que celle de l'Inde : elle a été métaphorique avant d'être mythique, et terrestre avant de monter au ciel.

PAUL REGNAUD.

Aus einem Briefe des Dr. F. KÜHNERT *an Professor* FRIEDRICH MÜLLER. — Nanking, 12. December 1892. — In der Anlage erlaube ich mir Ihnen eine kleine Arbeit[2] zur eventuellen Publication zu übersenden. Ich bitte die ziemlich schlechte Schrift derselben gütigst zu entschuldigen; es fällt mir eben bei der Kälte, die wir hier haben, im ungeheizten Zimmer ausserordentlich schwer, mit meinen steifen Händen halbwegs leserlich zu schreiben. Ueberdies war ich Mangels einer zur Verfügung stehenden Tinte gezwungen, theilweise mit dem Stylographen zu schreiben.

Hier in Nanking ist nämlich gar nichts von europäischem Schreibmaterial aufzutreiben; man muss sich Alles von Shanghai verschreiben, was ziemlich umständlich ist und Zeit erfordert.

Mit den Nahrungsmitteln steht es nicht viel besser. Einzig und allein condensirte Milch ist hier zu haben; Brod muss der Koch in

---

[1] Ich habe nicht die Bedeutung der Wurzel *pṛṣ*, sondern die Ableitung des Wortes *pṛṣṭha* von dieser Wurzel beanständet. J. K.

[2] ‚Einige Bemerkungen über die Shēng im Chinesischen und den Nanking-Dialekt.' Diese Arbeit wird in einem der folgenden Hefte erscheinen.

der Küche bereiten, Butter (natürlich nur Conserven-Butter) muss man sich von Shanghai verschreiben, wie so manche andere im Haushalt nöthige Artikel. Wasser ist nicht zu trinken, Wein (ausser theurem und nicht besonders zuträglichem chinesischen Wein) oder Bier ist nicht vorhanden und so trinkt man denn Thee nach chinesischer Weise, nämlich ohne Zucker, Milch, Cognac u. dgl. — einen blossen Aufguss von heissem Wasser über die Theepflanzen in der Schale. Es ist dies ein ausserordentlich köstliches Getränk, das wir in Europa gar nicht kennen, weil der Thee, der zu uns importirt wird, schon mit allen möglichen Dingen versetzt ist. Hat man auf der Strasse Hunger, so kauft man sich ein paar Ping (Kuchen) und für den Durst Orangen, oder man tritt in ein Haus, das convenirt, ein und lässt sich Thee geben, wofür man als Erkenntlichkeit bis zu 100 Cash zurücklässt. Viel zu kaufen während eines Marsches ist nicht möglich, weil das Gewicht des erforderlichen Geldes viel zu gross ist. 15 Kreuzer öst. W. sind circa 100 Cash, was etwa dem Gewichte eines $^1/_4$ Kilo gleichkommen dürfte, und auf einen Dollar kann man sich nicht herausgeben lassen, weil man sonst einen eigenen Esel zum Tragen des Geldes aufnehmen müsste. Trotzdem ist aber für uns Europäer das Leben enorm theuer, infolge des Dienertrosses, den man braucht, und bei dem Umstande, dass man in den seltensten Fällen und nach Regenwetter absolut gar nicht zu Fuss gehen kann. Eine Sänfte mit zwei Trägern, jetzt im Winter gerade nicht das angenehmste, bei den besseren Classen der Chinesen aber sehr bevorzugte Beförderungsmittel, kostet für $^3/_4$ Stunden einen Dollar, also fl. 1·50 Gold. Billiger ist es auf einem Esel zu reiten, was jedoch bei dem Zustande der Wege, den harten Sätteln und der Kleinheit der Thiere wegen auch kein besonderes Vergnügen ist. Und wenn man so zwei Stunden mit den Knieen an der Brust zugebracht und unter dem Bärentrab Meister Langohrs einmal nahe am Bambusgebüsch, so dass die Zweige alle Augenblicke ins Gesicht schlagen, dann wieder auf derart holperigen Wegen, dass man Acht haben muss, dass der Esel nicht stürzt, vorwärts befördert worden ist, ist man endlich herzlich froh, von dem

Marterstuhle, der hier Sattel genannt wird, herunterzusteigen. Und das kommt in Nanking vor — der zweiten Hauptstadt des Reiches!

Abgesehen von diesen Unannehmlichkeiten ist das Land wunderschön, und man begreift es vollkommen, dass der Chinese sich stets nach seiner Heimat sehnt.

Die Gräber der Ming (Ming hiao ling). — Verlässt man Nanking, den Weg durch die Tatarenstadt und die frühere Residenz der Ming nehmend, beim Chao yeang mên auf der Ostseite, so zieht sich gegen Norden ein Weg, der etwa nach $^3/_4$ Stunden zu einer Allee von Marmorfiguren führt, die im rechten Winkel geknickt verläuft. Im äussersten Osten sind zwei riesige Triumphpforten von Mauerwerk erbaut mit wunderschönem, Sculpturen tragendem Marmorsockel als Untergrund.

Im Innern einer dieser Triumphpforten erhebt sich auf dem Rücken einer Riesenschildkröte in Manneshöhe ein ungefähr vier Meter hoher Marmorblock mit einer ziemlich gut erhaltenen Inschrift.

Bei dem heutigen ersten Besuche war es in Folge ungünstiger Beleuchtung und Mangels der entsprechenden Hilfsmittel mir nicht möglich, irgend eine Copie dieser Inschrift anzufertigen. Die Charaktere sind für diese Entfernung zu klein für das Auge und theilweise auch zu wenig vertieft, um sie unter diesen Verhältnissen nur zum Theile richtig zu fixiren. Auch mein chinesischer Begleiter strengte vergebens seine Augen an und gestand schliesslich, dass er die Inschrift nicht deutlich ausnehmen könne.

Die erwähnte Allee enthält in der Richtung Ost-West Marmor-Thierfiguren zu beiden Seiten des Weges in beinahe äquodistanter Entfernung und zwar je vier, nämlich je zwei derselben Sorte auf jeder Seite. Im Osten beginnen die Löwen, von denen alle vier aufrecht stehen. Daran reiht sich die Gruppe der Tiger, von denen, wie dies bei den nun folgenden Thiergruppen mit Ausnahme der Pferde der Fall ist, je zwei (das erste vis-à-vis Paar) aufrecht stehen, das folgende Paar hingestreckt ruht. Den Tigern schliessen sich beschuppte mythologische Figuren an, deren Gestalt ein Mittelding zwischen

Löwen und Tigern ist. Ihnen folgen Kameel- und Elephanten-Gestalten, eine Gruppe Löwen und eine solche von Pferden.

Nunmehr biegt diese Allee rechtwinklig ab. Zwei mächtige Säulen von etwa neun Metern Höhe flankiren den neuen Eingang. Eine dieser Säulen lässt noch ziemlich gut die ursprünglichen Sculpturen erkennen, wogegen bei der anderen bereits jede Contour durch die Witterung zerstört ist. Die sich anschliessenden Gestalten, gleichfalls paarweise von einerlei Charakter, repräsentiren, wenn ich mich nicht irre und den Angaben meines chinesischen Begleiters Vertrauen schenken darf, die beiden bekannten Prototypen *Wên* und *Wu* in duplo.

Bezüglich der folgenden Gestalten, die ziemlich stark verwittert sind, fiel es schwer, gleich im Anfange eine Sicherheit über ihre Identität zu erlangen; ich hoffe jedoch im Laufe späterer Besuche darüber Klarheit zu gewinnen, wie auch, dass es mir gelingen werde, Abklatsche herstellen zu können. — Sollte es möglich sein, ohne fürchten zu müssen gelyncht zu werden, etwas für die Wissenschaft acquiriren zu können, so werde ich nicht ermangeln, eine Partie für die Heimat zu erwerben. Abgeschlossen wurde diese Statuen-Allee durch eine Art Triumphbogen, von dem heutzutage nur die Trümmer die muthmasslichen Formen errathen lassen, da sie den Hirten der Schafherden willkommene Plätze sind, ihren Schützlingen das Salz mundgerecht darauf streuen zu können. Von diesem Punkte, in nordöstlicher Richtung ansteigend, kommt man zum Thore der Trümmer des eigentlichen Mausoleums.

Die schönsten Sculpturen auf prächtigem Marmor liegen auf der Erde in mächtigen Blöcken. Aufrecht steht ein gleichfalls auf dem Rücken einer Schildkröte errichteter Block mit der Aufschrift 治隆唐宋. Hinter diesem steht ein kleinerer, der auf beiden Seiten Aufschriften trägt, die auf einem Abklatsche, wie ich hoffe, sehr leicht zu lesen sein werden, wogegen sie für das Auge bei der eintönig grauen Farbe des Ganzen und ihrer geringen, verhältnissmässig aber breiten Einmeisslung schwer erkennbar sind.

Die Inschrift beginnt mit 康熙三十八年春正月 Kanghi 38. Jahr, 1. Frühlingsmonat, d. i. nach Erinnerung 1659 u. Z.

Die Figur des Umfassungsgemäuers, nach den Resten desselben zu schliessen, ist ein Doppelgevierte, das durch ein schmäleres Rechteck verbunden ist. Im letzten Vierecke unmittelbar vor dem Grabmale sind die Reste einer architectonisch zierlich ausgeführten Brücke von bedeutender Ausdehnung.

Das Grabmal selbst besteht aus einem unteren aus Marmor hergestellten Bau, durch den ein circa 30 Grad geneigter Gang, dessen Decke aus Backsteinen gewölbt ist, nach aufwärts führt. Auf diesem erhebt sich ein weiteres Mauerwerk. Das Ganze wird durch einen, aller Wahrscheinlichkeit nach, künstlichen, mit Bäumen bepflanzten Hügel abgeschlossen.

Auffallend ist, dass bei allen diesen Sculpturen die Motive mehr den maurischen ähneln und nirgends der sonst übliche chinesische Grundtypus des Svastika zu finden ist.

Diese vorläufige kurze Notiz, die ich unmittelbar nach der Zurückkunft unter dem frischen Eindrucke niederschrieb, soll nur einen Ueberblick zur weiteren Orientirung bezüglich des Bauwerks geben. Eine weitere Ausführung behalte ich mir nach wiederholten Besuchen und Feststellung aller erforderlichen und erlangten Details vor.

Nanking, 3. December 1892.

Dr. FRANZ KÜHNERT.

Zur Beurtheilung der altindischen Aspiraten. — Als im dreizehnten Jahrhunderte bei den Mongolen der Buddhismus eingeführt und in Folge dessen Uebersetzungen der religiösen Schriften aus dem Tübetischen veranstaltet wurden, erschien es behufs genauer Umschreibung der in diesen vorkommenden indischen Namen nothwendig, das aus vierzehn Zeichen[1] bestehende, der syrischen Schrift entlehnte einheimische Alphabet (vgl. diese *Zeitschrift* v, 182) zu erweitern. Dies geschah theils durch die Aufnahme einiger tübetischer Buchstaben, theils durch die Differenzirung der mongolischen Schrift-

[1] Vgl. SCHMIDT, Isaak Jakob, *Grammatik der mongolischen Sprache.* St. Petersburg 1831. 4°. S. 14.

zeichen selbst. Das also erweiterte Alphabet, welches das System des altindischen Dēwanāgarī-Alphabetes wiedergiebt, wird von den Mongolen ‚Galik' genannt. Dem Tübetischen entlehnt sind die Zeichen für ञ und ह; alles Andere ist aus der Differenzirung der einheimischen Zeichen hervorgegangen. Das Zeichen क wird durch das mongolische *k, g* (das dem syrischen *g* entstammt) repräsentirt. Daraus ist ख durch einen von der oberen Linie herabgehenden senkrechten und ग durch einen eben von dort her nach links abgebogenen Strich hervorgegangen (s. SCHMIDT, *Grammatik,* Tafel zu Seite 5). In ähnlicher Weise gehen छ auf च, प und फ auf ब (dem syrischen *p* entstammend) zurück. Bei *t, th* einer- und *d, dh* andererseits werden die zwei Formen, deren eine an syrisches ט, die andere an mandäisches ט sich anschliesst, zur Differenzirung der beiderseitigen Zeichen verwendet.

Interessant ist die Darstellung der tönenden Aspiraten. Während z. B. *kh* von *k, tšh* von *tš, ph* von *p* blos durch Differenzirung der jedesmaligen Figur abgeleitet werden, sind die tönenden Aspiraten durchgehends aus den tönenden Verschlusslauten und dem Hauchlaute *h* zusammengesetzt. Man schreibt daher *g+h, dž+h, ḍ+h, d+h, b+h.* Auch SCHMIDT macht zwischen der Aussprache der stummen und tönenden Aspiraten einen Unterschied, indem er ख, छ, ठ, थ, फ durch *k'a, tsch'a, t'a, p'a,* घ, ढ, ध, भ dagegen durch *gha, dha, bha* umschreibt. Das *k', t', p'* ist nichts anderes als das *k, t, p* in unseren Worten: Kirche, Tinte, Pein (gewiss nicht χ u. s. w., da die Mongolen den Ausdruck für χ haben und ihn sicher für ein solches χ in Anwendung gebracht hätten). Dagegen sind *gh, dh, bh* wirkliche Doppellaute (Consonanten-Diphthonge) und wären *gha dha, bha* vielleicht richtiger als *gḙha, dḙha, bḙha* zu bestimmen.

Ich glaube, dass diese Mittheilungen den Lautphysiologen von einigem Interesse sein, und dass die von WHITNEY in seiner *Grammatik* § 37 über diese Laute vorgebrachten Bemerkungen dadurch erläutert werden dürften.

Κυαξάρης. — Der dem Eigennamen Κυαξάρης, so wie uns ihn die Griechen überliefert haben, in den altpersischen Keilschrift-Denk-

mälern entsprechende Name 𐎢𐎺𐎧𐏁𐎫𐎼 wird theils *uwaχšatra,* theils *uwaχšatara* gelesen. Die erstere Lesung ist schon deswegen nicht möglich, weil der Name dann 𐎢𐎺𐎧𐏁𐏂 lauten müsste. Aber auch *uwaχšatara* scheint mir nicht richtig zu sein, da daraus nicht Κυαξάρης, sondern nur Κυαξατάρης hätte hervorgehen können. — Ich lese den Namen *uwaχštara.* Die Griechen mussten aber noch *huaχštara* gehört haben, das sie nach ihrer Weise Κυαξάρης schrieben.

Zur pronominalen Declination im Altpersischen. — Wir lesen in den Darius-Inschriften von Persepolis H 11: *haćā anijanā naij tarsa(t)ij* und J 20: *haćā anijanā mā (ta)rsam,* wo *anijanā,* da *haćā* stets mit dem Ablativ verbunden wird, auch nur der Ablativ von *anija-* sein kann. Da man aber *anijamā* (= *anijahmāt,* altind. *anjasmāt*) erwartet, so ist *anijanā* als unregelmässig zu betrachten. — SPIEGEL (*Keilinschriften,* S. 181) glaubt an eine Uebertragung des Suffixes *nā* vom Instrumental auf den Ablativ, eine Ansicht, welcher ich nicht beizustimmen vermag.

Betrachtet man die Inschrift des Xerxes K, 20—25:

20. *utā ima st*
21. *ānam hauw nijaštāja kātanaij*
22. *janaij dipim naij nipišt*
23. *ām akunauš pasāwa adam ni*
24. *jaštājam imām dipim nip*
25. *ištanaij*

so fühlt man bald, dass *janaij* nichts anderes als ein Adverb im Sinne von ‚wo‘, oder ein Pronomen im Sinne von ‚auf welchem‘ sein kann. Ich sehe in demselben das letztere und möchte an einen Fehler für *tjanaij* glauben. Dieses *tjanaij* würde einem älteren indo-iranischen *tjasmai* (= altind. *jasmin*) entsprechen. Darnach hätten wir in *anijanā* und *tjanaij* zwei bisher übersehene Fälle der mittelst des Determinativs *-sma* (iran. *-hma*) erweiterten pronominalen Declination und zugleich ein altpersisches Lautgesetz, nach welchem iranisches *hma* neben *ma* auch durch *na* vertreten werden kann.

FRIEDRICH MÜLLER.

Die altsemitischen Inschriften von Sendschirli.

Von

D. H. Müller.

(Schluss.)

Die Sprache der Inschriften von Sendschirli.

Die Sprache, in welcher die Denkmäler von Sendschirli abgefasst sind, bietet eine Reihe von merkwürdigen Eigenthümlichkeiten, die eine besondere Untersuchung erheischen. Dass wir hier eine nordsemitische Sprache vor uns haben, darüber waltet kein Zweifel; es gilt aber innerhalb der nordsemitischen oder hebraeo-aramäischen Gruppe dem Dialecte von Sendschirli den richtigen Platz anzuweisen.

Als charakteristische Merkmale des aramäischen Sprachzweiges werden bis jetzt einige Lautgesetze angesehen, die sich in allen aramäischen Dialecten als unverletzlich erwiesen haben. Diese Lautgesetze lassen sich in folgende Gleichungen zusammenfassen:

arab.	aram.	hebr.
ث	ת	ש
ذ	ד	ז
ض	ע (ק)	צ
ظ	ט	צ

Freilich zeigte sich in älteren aramäischen Inschriften aus Assyrien, auf den Inschriften von Teimâ und jüngst auf dem Denkmal aus Kilikien[1] eine Abweichung von diesem Gesetze, insofern ז an Stelle des ד auftauchte. Dieser Wechsel war aber bei der Aehnlichkeit der Aussprache von ז und ذ nicht besonders auffallend.

[1] Vgl. den *Anzeiger* der phil.-hist. Classe der Wiener Akademie d. Wissensch. vom 19. Oct., Jahrg. 1892, Nr. xxi.

Etwas sonderbarer erschien bereits eine andere Abweichung von der Regel auf einigen keilschriftlichen Täfelchen mit aramäischen Beischriften. Da fand sich שלשא für aram. תלתא (CIS ii, Nr. 3), שקלן für תקלן (13. 14) und אשת für אתת (15). Die Herausgeber des *Corpus* erklärten diese Formen für assyrische Entlehnungen. Dagegen führte ich[1] den Beweis, dass im Falle der Entlehnung dem assyr. *š* ein nordsem. ס hätte entsprechen müssen, und stellte die These auf ‚dass hier aramäische Wörter in anderer Schreibweise vorliegen'.

Die altaramäischen Inschriften von Sendschirli bieten nun die Eigenthümlichkeit, dass nicht nur ז für ד, sondern auch ש für ת regelmässig geschrieben wird:

Sendschirli	aram.	hebr.	arab.
שקל	תקל	שקל	ثقل
ישב	יתב	ישב	وثب
אשם	–	אשם	أثم
אשר	אתר	–	أثر
שם	תום	שום	ثوم
שלשן	תלתין	שלשים	ثلاثون

Beispiele für den Wechsel von ז und ד sind:

זי	די	ז	ذو
זהב	דהב	זהב	ذهب
אחז	אחד	אחז	أخذ
זכר	דכר	זכר	ذكر
זלל	–	זלל	ذلّ

Ausserdem findet sich in der einzigen sicheren Radix mit ظ ein צ und nicht, wie man im Aramäischen erwarten müsste, ein ט, ich meine das Wort für ‚Sommer' in der Bauinschrift 19:

כיצא	קיטא	קיץ	قيظ und viell. auch
צר	טורא	צור	ظرّ[2]

[1] *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes*, Bd. v, S. 7.

[2] Auch im Hebraeo-Phönikischen scheint das צ eine doppelte Aussprache gehabt zu haben, je nachdem es ursemitisches *ṣ* oder *ṭ* ausdrückte. Denn nur daraus erklärt sich, dass hebr.-phön. חרוץ ‚Gold' griechisch χρύσος, dagegen der Stadtname צר griechisch Τύρος lautet.

Nur in einem Punkte steht der Dialect von Sendschirli auf der Stufe des Aramäischen, aber auch hier in abweichender Weise von den uns bekannten aramäischen Dialecten, indem nämlich dem arab. ض nicht ein ע sondern wie in der bekannten Stelle Jerem. 10, 11 und auf den assyrischen Gewichten im Worte ארקא ein ק entspricht:[1]

ארק	ארע	ארץ	أرض
מוקא	יעא	יצא	وضأ (sab. וצא)
רקי	רעי	רצה	رضى und viell. auch
קרי	–	צרים	ضرّ

Wenn wir den Charakter der Sprache von Šam'al nur nach lautlichen Merkmalen zu beurtheilen hätten, so müssten wir uns entscheiden die Sprache dem hebraeo-phönikischen Sprachzweige einzuverleiben, da ja die meisten in Frage kommenden Laute auf der Stufe des Hebräischen stehen. Die einzige Ausnahme, die Spaltung des צ in zwei Laute und die Wiedergabe des einen durch ק, würde ebensowenig gegen den hebräischen Charakter sprechen, wie die Spaltung des ח in ḥ und ḫ im Assyrischen oder die des ע in der Wiedergabe der Septuaginta, wo ursprüngliches غ noch zum Theil durch γ wiedergegeben wird.

Ich schicke aber voraus, dass nach meiner Ansicht die grammatischen Formen unwiderleglich den aramäischen Charakter der Sprache von Šam'al darthun. Die Beweise für diese Behauptung will ich weiter unten liefern. Ist aber diese Aufstellung richtig, so müssen die lautlichen Abweichungen erklärt werden. Sachau unterscheidet Altaramäisch und jüngeres Aramäisch und scheint anzunehmen, dass innerhalb des Aramäischen eine Abstufung der Zischlaute zu Lippenlauten stattgefunden hat. Diese Annahme scheint mir wissenschaftlich unhaltbar zu sein. Aus *š, ṣ* und *z* kann nicht *t, ṭ* und *d* ohne jeglichen Grund werden und dies umsoweniger als thatsächlich *š, ṣ* und *z,* soweit sie den arabischen Lauten *s, ṣ* und *z* entsprechen, auch in den aramäischen Dialecten erhalten worden sind. Es bleibt also nichts übrig, als in der verschiedenen Wiedergabe der ursemitischen Laute, die im Arabischen durch ث, ض, ذ und ظ ausgedrückt werden, nur rein orthographisehe

[1] Mandäisch ארקא und Jer. a. a. O. ארעא neben ארקא.

Schwankungen zu erkennen. Für die im Aramäischen vorhandenen Laute reichten die altsemitischen Zeichen nicht aus, und da keine adäquate Zeichen vorhanden waren, so schwankte die Schrift in der Wahl der Zeichen für diejenigen Laute, die eben in der Mitte zwischen zwei anderen Lauten lagen, und wählte so für ث bald ש bald ת, für ذ bald ז bald ד etc.

Es ist immerhin möglich, dass für die Wahl der Zeichen auch kleine lautliche Differenzen von ausschlaggebendem Einfluss waren. So kann sehr wohl die Berührung mit dem hebraeo-phönikischen Sprachzweige im Norden die Wahl der in diesen Sprachen bei den in Betracht kommenden Radices üblichen Zeichen beeinflusst haben, wie andererseits die Berührung mit dem Arabischen in den meisten aramäischen Dialecten den Zeichen ת, ט, ד zum Durchbruche verhalfen. Im Grossen und Ganzen halte ich die von mir schon früher ausgesprochene Erklärung dieser Erscheinung[1] durch die Funde von Sendschirli vollkommen bestätigt.

Lautlich sind noch zu beachten der Wechsel der Liquidae, wofür jeder semitische Dialect wohl Belege liefern dürfte. פנמו für

[1] Die Stelle in der *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes* Bd. v, S. 7 lautet: ‚Es kann nach diesem regelmässigen, streng eingehaltenen Lautwechsel (zwischen dem Assyrischen und Nordsemitischen) nicht angenommen werden, dass bei der Entlehung der Wörter שלשא, שקלן und אשת dieses Gesetz nicht beobachtet worden ist. Man muss vielmehr zugeben, dass hier aramäische Wörter in anderer Schreibweise vorliegen. Der Laut, welcher im Arabischen durch ث ausgedrückt wird und welcher, wie ich glaube, schon im Ursemitischen vorhanden war, musste im nordsemitischen Alphabete, wo ein adaequates Zeichen nicht existirt, entweder durch ש oder durch ת wiedergegeben werden. Im Hebräischen griff das ש durch, während das Aramäische in späterer Zeit diesen Laut durch ת umschreibt. Es scheint nun, dass in alter Zeit das ש hierfür verwendet worden ist. Wir dürfen uns hierüber ebensowenig wundern, wie über die Thatsache, dass das ז, wie längst bekannt ist, in diesen Inschriften und in den in Arabien und Aegypten gefundenen für arabisches ذ steht, wo die späteren aramäischen Schriften ד haben. Diese Thatsache gestattet aber durchaus nicht den Schluss zu ziehen, dass in dem in Babylon und Assyrien gesprochenen (aramäischen) Dialecte die Laute, welche später in der Schrift durch ת und ד wiedergegeben werden, wirklich *ś* und *z* gesprochen worden sind. Es ist nur eine Unbeholfenheit der Schrift und der Mangel adaequater Zeichen, die sich in den verschiedenen Wiedergaben der alten Laute offenbaren.

פלמו, שנם für שלם, סאל für סאן und בנא Stat. emph. von בר, wobei auch בני (für בְּרִי) zu erwähnen ist; ferner der Wechsel der Lippenlaute ב und פ in נבש für נפש und תאלב für תאלף.

Ein sehr lehrreiches Wort ist שתוא ‚Winter‘ (Bauinschrift 18), welches genau dem arab. شِتَاءُ entspricht und dadurch beweist, dass hebr. סְתָיו eine secundäre Bildung (für שְׁתָיו) sei.

Eine eigenthümliche lautliche Erscheinung ist der Wechsel von כ und ק in כיצא (aram. קיטא, hebr. קיץ, arab. قَيْظ). Die Form mit כ scheint mir aber ursprünglicher zu sein als die mit ק, weil die Veränderung von כ in ק durch das צ in der Wurzel erklärt werden kann, nicht aber umgekehrt.

Aehnlich verhält es sich mit dem Wort קתילת mit ת wie im arab. قتل statt des nordsem. קטל. Auch hier ist aus demselben Grunde das ת ursprünglich.

Die Formen sind es nun, die wir zu untersuchen haben. Sie sollen uns Aufschluss geben, in was für einem Dialecte die Inschriften von Sendschirli abgefasst sind. Es ist aber nöthig noch eine dritte Inschrift heranzuziehen, ich meine die Bauinschrift, die zwar noch nicht veröffentlicht, aber öfters von SACHAU citirt und stückweise übersetzt worden ist. Die Heranziehung dieser Inschrift scheint um so wichtiger zu sein, als durch dieselbe einige helle Streiflichter auf den Charakter der Sprache geworfen werden. Ich habe daher versucht aus den Citaten SACHAU's die Inschrift zu reconstruiren und aus seiner Uebersetzung den semitischen Text zu finden. Die in runden Klammern stehenden Stellen sind versuchsweise rückübersetzt und kommen bei der Untersuchung der Sprache selbstverständlich nicht in Betracht.[1]

---

[1] Der Vollständigkeit halber theile ich hier auch das von SACHAU auf S. 71 angeführte Basalt-Fragment mit:
...ן・ז・קרבן・ל... ‚Die[ses Denkmal (?)] welches wir darbrachten dem ....
כשלשן ॰॰ ・מלכ... [ich so] wie dreissig Könige [meine Brüder] ....
....בצדק ・ אב . durch die Gerechtigkeit meines Va[ters und durch meine Gerechtigkeit]
סא ・ א .... [setzte mich mein Herr ..... auf den Th]ron [meines Va]ters.‘
Die Ergänzung בצדק ・ אב[י ・ ובצדקי ・ הושבני ・ מראי ・ רכבאל ・ ומראי ・ תגלתפלאסר ・ על כר]סא א[בי .. ergiebt sich mit Sicherheit aus der Bauinschrift Z. 3—7.

1	א[נה · בר ר]כב	Ich bin Bar-Rakûb
2	בר · פנמו · [מל]ך · שמ	Sohn des Panammu, König von Šam-
3	אל · עבד · תגלתפליסר · מרא ·	'al, Knecht des Tiglapileser, Herrn [nes Vaters
4	רבעי · ארקא · בצדק · אבי · ובצ	der Viertel der Erde. Durch die Gerechtigkeit mei-
5	דקי · הושבני · מראי · רכבאל ·	und meine Gerechtigkeit setzte mich mein Herr R.
6	ומראי · תגלתפליסר · על ·	und mein Herr Tiglatpileser auf den [war voll(?)
7	כרסא · אבי · (ובית · אבי · מלא ·	Thron meines Vaters. Und das Haus meines Vaters
8	מן · כל · ואנה . . . בגלגל · מראי ·	von Allem. Und ich . . an dem Rade meines Herrn,
9	מלך · אשור ·) במצעת · מלכן	des Königs von Asûr, in der Mitte grosser
10	רברבן · בעלי · כסף ·	Könige, Besitzer von Silber, und
11	ובעלי · זהב · (ולקחת ·	Besitzer von Gold. Und ich habe übernommen
12	בית · אבי ·) והיטבתה ·	das Haus meines Vaters und es schöner gemacht
13	מן · בית · חד · מלכן · רברבן ·	als das Haus irgend eines der grossen Könige.
14	. . . . אחי · מלכיא ·	Und es trugen bei(?) meine Brüder, die Könige
15	(לכל . . . . ביתי · ובידי ·	zu allem was schmückte mein Haus. Und durch mich
16	יטב · למושב) · אלהי ·	ist es schön geworden zur Wohnung für die Götter
17	מלכי · שמאל (· והא · בית ·	der Könige von Šam'al. Und es ist ein Haus
18	להם · כלהם ·) פהא · בית שתוא	für sie, sie alle. So ist es ein Haus des Winters
19	להם · והא · בית · כיצא	für sie und es ist ein Haus des Sommers,[1]
20	ואנה · בנית · ביתא · זנה ·	und ich habe dieses Haus erbaut.

Prüfen wir nun mit kritischem Auge die drei umfangreichen Texte, so tritt eine Thatsache deutlich zu Tage. Der für die hebraeo-phönikische Sprachgruppe charakteristische Artikel ה fehlt gänzlich[2] und dafür findet sich besonders in der Bauinschrift ziemlich häufig der Stat. emph. in den Substantiven ארקא (Z. 4), שתוא (18), כיצא (Z. 19) und ביתא זנה (20) — ein deutliches Kennzeichen aramäischer Sprachbildung.

In den zwei grossen Inschriften kommt allerdings der Stat. emph. fast gar nicht vor und der absolutus vertritt seine Stelle, aber je ein

---

[1] Von einem Sommer- und Winterpalast spricht auch der Prophet Amos, und sehr merkwürdig ist die Glosse im *Midrasch Schmûel* (jetzt Editio Buber, Bl. כד): ולאחאב שבעים בנים בשמרון כשם שהיה לו שבעים בנים בשמרון כך היו לו שבעים בנים ביזרעאל וכל אחד ואחד מהם היו לו פלטין אחת של קיט ופלטין אחת של חורף. הדא הוא דכתיב והכתי בית החורף על בית הקיץ. ‚Und Achab hatte siebzig Söhne in Samaria (2 Könige 10, 1). Wie er siebzig Söhne in Samaria hatte, so hatte er auch siebzig Söhne in Jizreel, und ein jeder von ihnen besass je einen Winter- und einen Sommerpalast, wie es geschrieben steht: Und ich werde zerstören den Winter- nebst dem Sommerpalast‘ (Amos 3, 15). Vgl. auch Jer. 36, 22. In *Kohelet Rabba* kommt neben חורף die Lesart סיתוא vor.

[2] Die Lesung המלך (H 20) ist gewiss unrichtig.

Fall des Stat. emph. lassen sich auch in den beiden Denkmälern nachweisen u. zw. in P 22 וזכר זנה ‚und zum Andenken dessen‘ und in H 13 das Wort בנא (Stat. emph. von בר).

Eine weitere Eigenthümlichkeit ausschliesslich der aramäischen Sprachgruppe ist die Bildung des Stat. absol. auf *û*, und gerade diese Form tritt in den beiden grossen Inschriften ziemlich häufig auf:

אברו	(אברותא)	‚Macht‘ H 13. 15. 17,
זכרו	(זכרותא)	‚Andenken‘ H 31,
כבדו	(כבדותא)	‚Ehre, Ruhm‘ H 11,
מוכרו	(מְכרותא)	‚Kaufpreis‘ P 10,
מלכו	(מלכותא)	‚Königreich‘ P 17,
רויו	(רויותא)	‚Sättigung‘ H 4, und wahrscheinlich auch
פנמו	(פנמותא)	n. pr. häufig.

Möglicherweise liegt auch in dem Worte מבכי ‚Trauerfeier‘ P 18 ein Stat. abs. von מבכיתא vor.

Der Plural wird ebenfalls nach aramäischer Weise auf *n* gebildet und nicht auf *m* wie im Hebraeo-Phönikischen. Freilich finden sich hievon nur zwei Beispiele in der Bauinschrift 9, 12 מלכן רברבן ‚grosse Könige‘ und שלשן ‚dreissig‘ auf dem Basalt-Fragment. Ebenfalls in der Bauinschrift (Z. 14 und 15) kommt der Stat. emph. plur. מלכיא ‚Könige‘ zweimal vor.

In den beiden grossen Inschriften kommt weder der Plural auf *n*, noch der Emphaticus auf יא vor. Dagegen erscheint der Plur. absol. auf *î* mit Abwerfung des *n*. Die Annahme, dass es Bildungen des Plur. emphat. seien mit Abwerfung des א, ist unwahrscheinlich und in einzelnen Fällen wegen der sicheren Indeterminirtheit unmöglich. Die Beispiele sind:

שבעי	(שִׁבְעִים)	‚siebzig‘ B 3,
אלהי	(אֱלֹהִים)	‚Götter‘ B 23, H 4. 12. 13,
שערי	(שְׂעֹרִים)	‚Gerste‘ H 5,
חטי	(חִטִּים)	‚Weizen‘ H 6,
שמי	(שׁוּמִים)	‚Knoblauch‘ H 6,
מי	(? מַיִם)	‚Wasser‘ H 1,

אבני (אֲבָנִים) ‚Steine' H 30 (bis)

אנשי צרי (אֲנָשִׁים צָרִים ?) H 30.

Vielleicht gehören auch hierher die Namen von Volksstämmen oder Völkerschaften כפירי H 10 und B 10, ferner זררי H 10.

Diese Erscheinung zu erklären ist nicht leicht. Beim Zahlwort שבעי lassen sich Analogien aus dem Sabäischen, Aethiopischen und Assyrischen beibringen, bei den übrigen Pluralbildungen müsste man annehmen, dass das *n*, wie sonst mitten im Worte elidirt worden ist, eine Erklärung die mich wenigstens nicht sehr befriedigt. Ich muss aber darauf aufmerksam machen, dass mehrere aramäische Dialecte eine ähnliche Erscheinung darbieten. So in erster Reihe das Neusyrische, wo die Zahlwörter der Zehner immer das *n* abwerfen. Man sagt also ܚܡܫܝ 50, ܫܒܥܝ 70, ܬܡܢܝ 80 etc. Vom Substantivum und Adjectivum ist der Stat. abs. plur. freilich verloren gegangen, aber im verbal gebrauchten Particip ist er erhalten und lautet ܦܪܩܝ[1] (für ܦܪܩܝܢ), also wieder mit abgeworfenem *n*. Auch im Mandäischen wirft der Plur. abs. meistentheils das *n* ab und lautet auf *î* aus.[2] Ebenso wird im Talmudischen das *n* beim Stat. abs. plur. meistens abgeworfen, z. B. עבידי אינשי ‚die Menschen pflegen', אינשי דלא מעלי ‚Menschen, die nicht gut sind', wodurch der prädicative Charakter des Adjectivs, der Stat. abs., gesichert erscheint. Die Abwerfung des *n* im Plural lässt sich vielleicht dadurch erklären, dass im Constructus und Emplaticus ohnehin das *n* weichen und dadurch in der Sprache das Gefühl lebendig werden musste, dass das *n* nur eine untergeordnete und unwesentliche Rolle in der Bildung des Plurals spiele. Jedenfalls erweist sich die Abwerfung des *n* im Plural als eine aramäische Eigenthümlichkeit, die mit der Bildung des Emphaticus zusammenhängt, und ist somit ein Kennzeichen des aramäischen Sprachzweiges.[3]

---

[1] Vgl. Th. Nöldeke, *Grammatik der neusyr. Sprache* S. 132, 152 und 215.

[2] Vgl. Th. Nöldeke, *Mandäische Grammatik* S. 162.

[3] Es darf jedoch nicht vergessen werden, dass auch das Assyrische den Plural auf *î* neben dem auf *âni* bildet.

Ein weiteres Kennzeichen aramäischer Formenbildung ist די = זי als Relativpronomen und als Zeichen des Genetivs. Das Wörtchen erscheint in den Inschriften in beiden Bedeutungen so:

זי הקמת נצב זן ‚der ich errichtet habe diese Statue‘ (H 1)
[נצב ז]ן זי קרבן ‚[diese Statue], die wir dargebracht haben‘ (Basalt-Fragm. 1)
חר זי חיה ‚Höhle eines wilden Thieres‘ (H 27).

Das pronom. demonstr. זן (targ. דֵּן) ist an und für sich kein Beweis mehr für aramäische Formenbildung, seitdem sich auch זן im Phönikischen in der Inschrift von Byblos Z. 4, 5, 12 neben ז gefunden hat, aber das Vorkommen des Emphaticus in ביתא זנה ‚dieses Haus‘ (B 20) und זכר זנה ‚Andenken dessen‘ (P 22) qualificiert auch dieses Wort als eine aramäische Bildung.

Sehr merkwürdig ist ות als Zeichen des Accusativs in ויקם ותה במצעה ‚und er stellt es in die Mitte‘ (H 28). Dieses ות entspricht aramäisch יָת, phön. אית und hebr. אֶת (mit Suff. אתו etc.). Vgl. לְוָת und כְּוָת.

Echt aramäische Formen sind das Zahlwort חד (P 5 und B 12) für אחד und das Verbum הֲוָת ‚sie war‘ (P 2) für hebr. היתה.

Nach diesen Ausführungen scheint mir der aramäische Charakter der Sprache sichergestellt. Es lässt sich jedoch nicht leugnen, dass einige andere charakteristische Eigenthümlichkeiten der aramäischen Sprachbildung, die bis jetzt als untrügliche Kennzeichen der aramäischen Sprachgruppe gegolten haben, in den Inschriften nicht vorkommen, so z. B. fehlt der Stat. abs. des fem. plur. auf *ân*, der Infinitiv mit dem Präfix מ und die Endung *ûn* im Futur des Verbums. Es gilt nun diese Bildungen zu untersuchen, ob sie mit dem Wesen des Aramäischen unzertrennlich verbunden sind oder nicht.

Der Stat. abs. plur. fem. *ân* ist allerdings allen aramäischen Dialecten eigenthümlich (im Nabatäischen ist zufällig kein Beispiel, im Palmyrenischen sind nur vereinzelte Beispiele vorhanden). Dagegen wird der Stat. abs. plur. fem. in der Inschrift von Sendschirli immer mit ת geschrieben: מסגרת ‚Gefängnisse‘ (P 4—8); קירת חרבת ‚zerstörte Städte‘ (P 4, vgl. auch P 15); קתילת (P 8). Man muss aber die Frage aufwerfen: Ist dieses *ân* eine ursprüngliche oder secundäre Bildung? Nachdem nun aber in keiner semitischen Sprache sonst ein

fem. plur. *ân* vorkommt, so scheint mir die Annahme, dass *ân* secundär sei, gute Berechtigung zu haben. Sie ist erst durch die Dreifaltigkeit des mas. plur. verursacht und diesen nachgebildet worden:

	absol.	constr.	emphat.
Plur. mas.	*în*	*ai*	*aijâ*
Plur. fem.	*ân*	*âth*	*âthâ*

Wenn nun in diesen alten Inschriften der Plur. abs. durch *ât* ausgedrückt wird, so liegt hierin nur ein Beweis, dass in jener alten Zeit die Analogiebildung noch nicht durchgegriffen hatte, und diese Thatsache ist nur ein Zeugniss für die Ursprünglichkeit dieser alten aramäischen Sprachüberreste, nicht aber gegen ihren aramäischen Charakter überhaupt.

Ein gleiches Bewandtniss hat es auch mit dem Infinitiv mit dem Präfixe מ, dem مصدر ميمىّ der arabischen Grammatiker. Um dem Infinitiv eine besondere Consistenz zu geben, bildete sich im Aramäischen der Infinitiv der Form *meḳṭal.* Diese Form findet sich schon ausschliesslich in den aramäischen Stücken der Bibel und hat bereits die gewöhnliche Infinitivform קטל verdrängt. In unseren Inschriften kommen zwei Infinitive vor: לאכל ‚zu essen‘ (H 23) und למנע ‚abzuhalten‘ (H 24), wofür man למאכל und לממנע erwarten müsste. Aber auch hier ist die Form mit dem Präfixe secundär, und das Fehlen des מ im Infinitiv ist durchaus kein Grund, der Sprache dieser Inschriften den aramäischen Charakter abzusprechen. Oft bewahren junge Dialecte alte Formen und Bildungen, und wie wir schon oben beim Plur. abs. ähnliche Erscheinungen in den Inschriften von Sendschirli und in dem neusyrischen Dialecte von Urmia beobachten konnten, so bietet auch hier das Neusyrische eine gute Analogie zu dem präfixlosen Infinitiv unserer Inschriften. Der Infinitiv des Qâl oder der 1. Classe lautet im Neusyrischen *qṭâla* (wie im Hebr. קָטוֹל), wogegen allerdings der Infinitiv der 2. Classe ein מ präfigirt.[1] In gleicher Weise bietet der christlich-palästinische Dialect neben ܒܡܗܠܟܗ ‚auf seinem Gange‘ auch ܠܛܥܢ ‚zu tragen‘ (nicht ܠܡܛܥܢ). Das Pael

[1] Vgl. Th. Nöldeke, *Grammatik der neusyrischen Sprache*, S. 213 ff.

bildet wieder einen präfigirten Infinitiv, wogegen das Aphel einen Infinitiv ohne מ hat.[1]

Es lässt sich auch in anderen aramäischen Dialecten die Entwicklungsgeschichte des präfigirten Infinitivs verfolgen. Das Biblisch-Aramäische hat diese Bildung nur im Qal, während die abgeleiteten Verbalformen die Infinitive in alter Weise ohne מ bilden, ebenso der babylonische Talmud:[2]

Pael קַיָּמָה, קַטָּלָה etc. *tal.* אַסּוּיֵי, שַׁבּוּחֵי etc.
Aphel הַחֲוָיָה, הַוְדָה etc. *tal.* אַחוּיֵי, אַפּוּקֵי etc.
Šaphel שַׁכְלָלָה, שֵׁיזוּבֵי
Ethp. הִתְקְטָלָה *tal.* אִימְּנוּעֵי (אִתְמְנָעָה)

Im Mandäischen sind die Infinitive ohne מ in den abgeleiteten Verbalformen häufiger.[3] Der Dialect des jerusalemitischen Talmud hat noch einzelne Infinitive ohne präfigirtes מ, in der Regel sind jedoch die präfigirten Formen gebräuchlich.[4] Das Syrische dagegen zeigt lauter präfigirte Formen. Wir sehen also, dass diese secundäre Bildung erst langsam zum Durchbruche und zur vollständigen Herrschaft auf dem Gebiete des Aramäischen gelangt ist und dürfen uns durchaus nicht wundern, dass die zwei in der Sendschirli-Inschrift vorkommenden Infinitive noch in gemeinsemitischer Weise gebildet sind. Das spricht nur für die Alterthümlichkeit der Sprache, nicht aber gegen den aramäischen Charakter derselben.

Etwas schwieriger gestaltet sich die Erklärung des fehlenden *n* im Imperf. plur.; denn hier handelt es sich um eine altsemitische Endung, die im Arabischen, zum Theil auch im Assyrischen, und vereinzelt auch im Hebräischen in älteren Stücken sich findet. Die Erscheinung, dass die jüngeren aramäischen Dialecte diese Endung behalten und dass sie gerade in diesen ältesten aramäischen Sprachresten fehlen sollten, wäre äusserst auffällig. Es muss aber zugegeben

---

[1] Vgl. Th. Nöldeke, *ZDMG.* xxii, S. 505.

[2] Vgl. S. D. Luzzatto, *Grammatik der biblisch-chaldäischen Sprache und des Idioms des Talmud-Babli* (ed. Krüger) S. 83.

[3] Th. Nöldeke, *Mandäische Grammatik* 233—234.

[4] Vgl. M. Schlesinger, *Das aramäische Verbum im Jerusal. Talmud,* S. 33 ff.

werden, dass in allen Fällen, wo das Imperf. plur. vorkommt, die Endung *n* fehlt. Die Beispiele sind:

P	4/5	תשמו חרב בבית ותהרגו חד בני
H	4	ומז אשאל מאלהי יתנו לי
H	7	יעבדו ארק וכרם
H	12	ומת יקחו מן ידי

Schon Sachau hat auf יאבדו Jer. 10, 11 und יחיטו Ezra 4, 10 hingewiesen. Diesen beiden Beispielen aus alten Texten kann noch יאכלו ‚es mögen essen' auf den Papyrus von Elephantine (CIS ii, 137) hinzugefügt werden. Die Möglichkeit, dass ein alter aramäischer Dialect die Endung abwirft, ist also dadurch gesichert. Dazu kommt noch, dass im Optativ und in Bedingungssätzen auch in anderen semitischen Sprachen die apokopirte Form gebraucht wird, und in der That können diese Sätze zum Theil optativisch, zum Theil conditionel gefasst werden. Ein zwingender Beweis gegen den aramäischen Charakter der Sprache lässt sich also auch hieraus nicht ableiten.

Zu erwähnen sind noch die Suffixe הם und כם in להם (B 18) und אחכם ‚euer Bruder' (H 29) für הון und כון in den anderen aramäischen Dialecten. Die Suffixe הם und כם erscheinen aber nicht nur vereinzelt in Ezra und Daniel, sondern sind auch im Nabatäischen und in den aramäischen Inschriften aus Aegypten und Arabien ausschliesslich im Gebrauche. Die Suffixe הון und כון sind zweifellos Secundärbildungen nach Analogie der Fem. הן und כן.[1]

Nach diesen Ausführungen scheint mir auf Grund der Formenbildung der aramäische Charakter der Sprache gesichert zu sein. Es bleibt nur noch übrig, den Sprachstoff auf die aramäischen Bestandtheile zu prüfen. Bevor ich aber daran gehe, halte ich es für nöthig, die Schreibweise der Inschriften zu besprechen, weil damit vielfach die Sicherheit der vorgeschlagenen Lesungen und Uebersetzungen zusammenhängen.

In Bezug auf die Schreibweise ist zu bemerken, dass die Hadad-Stele mit der Verwendung der *matres lectionis* viel sparsamer verfährt als die jüngere Inschrift auf der Statue des Panammu.

[1] Das Suffix des Fem. plur. הן scheint in [זב]חהן H 22 vorzukommen.

Auslautendes *î* und *û* werden stets durch י beziehungsweise ו ausgedrückt, indessen findet sich אנך (H 1) neben אנכי in (P 19), wie ja im Phönikischen beide Schreibweisen vorkommen.

In der Mitte des Wortes drückt auf der Panammu-Inschrift ו *au*, *ô* und *û* aus: אבוה ‚sein Vater‘ (neben אבה); אשור ‚Assyrien‘ (öfters); ביומי ‚in meinen Tagen‘ (P 9. 10. 18); שורה ‚Durra‘ (P 6. 9); מוקא ‚Aufgang‘ (P 13. 14); הושבני (P 19. B 5). Einmal steht ו sogar für ein kurzes *u* in מוכרו (Stat. abs. von מְכרותא). Dagegen wird הא ‚er‘ (P 11. 22) ohne ו geschrieben. Zur Bezeichnung von langem *î* wird י geschrieben in קירת ‚Festungen‘ (P 4) und קתילת ‚Getödteten‘ (P 8).

Auf der Hadad-Stele aber steht בימי (H 9. 10. 11) und neben והושבת (H 19) öfters משב ohne ו (H 8. 15. 20. 25) und תמם für תְּמִים (H 18). Entsprechend dieser Sparsamkeit im Gebrauche der *matres lectionis* werden einsilbige Wörtchen mit grösseren Wörtern vereinigt und in Folge dessen der Vocalbuchstabe elidirt, z. B. לבבתי = לו בְבָתִי (H 13); לתפן (?) = לו תפן (H 30); פלכתשה = פלוֹ כתשה (H 31); פלכתם = פלוֹ כתם (H 31). Daneben aber auch לו שחת (H 31), לו בעל כסף ולו בעל זהב הא (P 11).

Aus demselben Bestreben die Vocalbuchstaben zu elidiren gehen Gruppen von kleinen Wörtchen hervor, die eben so viele Wörter als Buchstaben enthalten: פמו = פ מה זא (H 2); ומו = ומה זא (H 4, 22) und die seltsame Gruppe משה (מזה?), die ich מִי שֶׁ הוא deute (H 29). Wahrscheinlich ist sogar בחיה = בֵה חיה (H 27).

Besondere Beachtung verdient das Wörtchen פ in פמו (H 2), פלא (H 13), פפנמו (H 15), פהא (B 18) etc., welches fast im selben Sinne wie arab. فَ gebraucht wird, ohne dass es jedoch in dem für das Arabische charakteristischen Gebrauch zur Trennung des Nachsatzes vom Vordersatze nachgewiesen würde. Bis jetzt galt فَ, welches auch im Sabäischen und Liḥjân'schen vorkommt, als Kennzeichen der eigentlichen arabischen Sprachgruppe. Das Erscheinen desselben in den nabatäischen Inschriften konnte immerhin als eine Entlehnung aus dem Arabischen angesehen werden.[1] Nun taucht פ plötzlich in diesen alten aramäischen Texten auf, die gewiss von jedem arabischen

[1] Vgl. Th. Nöldeke bei Euting, *Nabatäische Inschriften* S. 78.

Einfluss frei sind. Bedenkt man, dass ف überall fehlt, wo אף vorhanden ist und umgekehrt, so wird man vielleicht die beiden Wörtchen als zusammengehörig betrachten und sich auch erklären, warum in unseren Inschriften für ‚auch‘ das Wort גם gebraucht wird.[1]

Langes *â* wird am Ende des Wortes durch א ausgedrückt im Stat. emph. masc. in ארקא, בנא, ביתא, כיצא, שתוא und מלכיא, ferner in פלא ‚und nicht‘ (H 13) und זא (H 18, 19).[2] Dagegen wird der Stat. abs. fem. wie im Biblisch-Aramäischen und Nabatäischen immer mit ה geschrieben: שאה ושורה וחטה ושערה (P 6, 9), חלבבה (H 3), חיה (H 27), מצעה (H 28). Ebenso wie im Biblisch-Aramäischen und Nabatäischen דְּנָה wird hier auch זנה geschrieben.[3]

In syntactischer Beziehung sind noch folgende Phrasen und Wendungen hervorzuheben:

P 12 פחי ואחי יארי ‚die Statthalter und Nebenkönige von Ja'di‘.

P 17 איחה מלכו für איחה זי מלכו. Wahrscheinlich ist auch H 20 משבה · מלך = משבה זי מלך.

Ein Beispiel eines echten Nominalsatzes ist P 19 gegeben: ואנכי ברכב בר פנמ[ו בצד]ק אבי ובצדקי הושבני מראי.

Conditionalsätze sind H 29: משה יאמר הו אנש מת אמרת und H 14: פבנית מת והקמת נצב הדד זן ויקם פנמו בר קרל מלך יאדי. Ein sehr instructives Beispiel eines Causalsatzes ist P 4—5 erhalten: ... תשמו חרב בביתי ותהרגו חד בני ואגם הוית חרב בארק יאדי.

Eine genaue Analyse des Sprachstoffes gebe ich im folgenden Vocabular, welches auch verschiedene Nachträge zum Commentar enthält.

---

[1] אף zu פ verhält sich wie אך zu כ in כות im Nabatäischen und christlich-palästinischen Aramäisch. כ für אך scheint auch auf dem Basaltfragment vorzukommen כשלשן פלכן.

[2] Sollte nicht פא (P 22 und H 33) die volle Schreibung für פ sein? Vielleicht ist auch ואגם (P 5) = וגם, wie ja im Minäischen einmal וה für وَ ‚und‘ geschrieben wird. (Vgl. *Epigraphische Denkmäler aus Arabien*, S. 34.)

[3] Auch die kilikische Inschrift hat זנה.

Vocabular.

א

אב ,Vater', אבי ,mein Vater' P 4. 7. 10: 15. 16. 18. 19. 20. H 9. 7: אבה ,sein Vater' P 1. 2. 3: 7. 9, daneben אבוה ,sein Vater' P 2 (vgl. אֲבוּהִי Dan. 5, 2. syr. ܐܒܘܗܝ).

אבד ,zu Grunde gehen' (von der Ernte) אבד[ו]ת .... חטה ושערה P 5. (Vgl. Joel 1, 11 הילילו כורמים על חטה ועל שעורה כי אבד קציר שדה (aram. אֲבַד syr. ܐܒܕ).

אבן ,Stein', אֶבֶן שחת ,Stein des Anstosses' P 7 (hebr. אבן נגף); pl. אבני H 31 (hebr. אֶבֶן, aram. אַבְנָא).

אברו ,Macht' Stat. abs. von אַבִּירוּתָא H 13. 15. 21 (hebr. אַבִּיר).

אגם ,auch' für גם P 5.

אדרת ,Mantel' (?) H 32 (hebr. אַדֶּרֶת).

או ,oder' H 16. 25. 26: 27: 30. 32: 33: 34 (hebr. אוֹ aram. ܐܘ).

אז = אֵי זִי P 9. Vgl. H 7 (nach Sachau = hebr. אָז, aram. אֱדַיִן).

אחז ,fassen', perf. אחז ,er hat gefasst' P 11; imperf. יאחז חטר ,er wird fassen das Scepter' H 15. 20. 25; אחז ביד ,ich werde fassen mit der Hand' H 3 (אחז fehlt in der Bibel, vgl. aber ואחזה Mesa-Inschr. 11. 20, syr. ܐܚܕ).

אח ,Bruder', אחכם ,euer Bruder' H 29; אחי יאדי ,die Nebenkönige (Brüder) von Ja'di' P 12 (hebr. אָח aram. אַחָא).

איח ,Prinz', bald hebr. בני המלך, bald assyr. *rubu arku* entsprechend. שבעי איחי אבה ,siebzig Prinzen seines Vaters' P 3; איחה מלכו ,der Prinz des Reiches' (mit Ausfall von זי). *Rubu arku* ,ein späterer Fürst' scheint es zu bedeuten H 28 und 30. Wahrscheinlich ist auch H 24 und 25 [א]יח, H 27 [א]יחה zu ergänzen. Die Etymologie des Wortes ist dunkel.

אכל ,essen', אכלת ,Nahrungsmittel' P 9; אכל ושתא ,Nahrung und Getränke' H 9; לאכל ,zu essen' H 23 (hebr. אָכַל, aram. אֲכַל).

אל der älteste Gottesname = hebr. אֵל, assyr. *ilu* etc. P 22. H 2: 11. 18.

אל Negation = μή, *ne* אל יתן לה ,er möge ihm nicht gewähren' H 23; אל ירקי בה ,er möge kein Wohlgefallen daran finden' H 22 und אל בפם זר ,nicht mit frevelhaftem Munde' H 29 (hebr.-phön. אַל, aram. אַל Dan. 2, 24. 4, 16. 5, 10, fehlt im Syr. und den Targumîm).

אלב *Pael* ,belehren, anleiten', או תאלב אש זר ,oder wenn du anleiten

wirst einen fremden Menschen' H 34 (hebr. u. aram. אֲלַף, syr. ܐܠܦ).

אלה ,Gott', Plur. abs. אלהי P 23, H 13 und wahrscheinlich auch H 4. 12. Const. אלהי יארי P 22 und אלה יארי (mit Ausfall des י) B 2 (hebr. אֱלֹהַּ, aram. אֱלָהָא).

אלה ,Verschwörung'; אלה הֲוַת P 2 (nur hebr. אָלָה ,Eid, Schwur').

אמן ,Bund'? P 21. H 11.

אמר ,sprechen', אמרת ,du hast gesprochen' H 21. 29; יאמר ,er wird sprechen' H 29; אמר (= אֱמַר oder אֲמַר) H 30. יתמר (= יִתְאֲמַר?) H 10 (hebr. אָמַר, aram. אֲמַר).

אמרה ,Wort, Befehl' על אמרתה ,auf seinen Befehl hin' H 26. 32 (hebr. אִמְרָה ,Wort, Rede').

אנה ,ich' nur Bauinschr. 1. 20 (aram. אֲנָה, hebr. אֲנִי).

אנך ,ich' H 1, daneben אנכי P 19 (vgl. hebr. אָנֹכִי, phön. אנכי und אנך, Mesa-Inschr. אנך).

אנש ,Menschen' Coll. קדם אלהי וקדם אנש ,vor Göttern und vor Menschen' P 23; von einem Menschen הו אנש מת H 29. Daneben auch אש זר ,ein fremder Mann' H 34 (vgl. אֱלֹהִים וַאֲנָשִׁים Richter 9, 13. אֱלָהּ וֶאֱנָשׁ Dan. 6, 8. 13 und ואלהן ואנש Inschr. v. Teima 20).

אסנ[ה] ein Mass für Flüssigkeiten, אסנ[ת] משת בשקל ,ein Asnat Getränke um ein Schekel' P 7 (vgl. hebr. אָסָם Vorrathskammer, syr. ܐܣܢܐ ,aufgespeicherter Getreidevorrath', targ. אסנא ,Getreidemagazin').

אצר (?) P 7.

ארח ,Weg' P 18 (hebr. אֹרַח, aram. אֳרְחָה Dan. 4, 34. 5, 23, syr. ܐܘܪܚܐ).

ארק ,Erde' P 14, H 5. 6. 7; für וארקו H 13 ist ואברו zu lesen (hebr. אֶרֶץ, arab. أَرْض, aram. אַרְעָא. Sonderbarer Weise steht Jerem. 10, 11 אַרְקָא neben אַרְעָא im selben Verse).

אשור ,Assyrien' P 7. 11. 12. 13. 15. 16. 17. 19 (hebr. אַשּׁוּר, syr. ܐܬܘܪ).

אשם ,Schuld, Schuldopfer' H 16. 21 (hebr. אָשָׁם, arab. أثم, fehlt im Aramäischen).

אשר ,Ort' P 18. H 27 (aram. אֲתַר, arab. أثر ,Spur', im Hebr. durch מקום verdrängt. Vgl. assyr. *ašru*).

את ,du' (?) H 33.

אתהו (?) H 2.

ב

ב Präposition: 1) örtlich בבית אבה P 2. 3; בביתי P 5; בארק יארי P 5; ביארי H 25; באשר H 27. 32; בארח P 18; בגלגל P 13; במחנת P 16; בלגרי P 16; בידי H 2. 8 und damit verbunden אחז בכנף P 11 und רקי ב (= hebr. רצה ב) H 18. 22. 2) zeitlich ביומי P 9. 10. 18; בימי H 9. 10. 12. 3) Mittel und Preis כתש באבני H 31; לעי באדרת H 32; בצדק אבי ובצדקי P 19, B 4; בחכמתה ובצדקה P 11; בשקל P 6; בפם זר H 29; בפם אנשי H 30; בחרב

H 25; בבתי H 13. 4) begleitender Umstand הרג ברגז H 26; הרג בחמא H 33. Mit Suff. ירקי בה H 18. 22; ובה H 13 und חטמו בחיה (für בר חיה) H 27.

בית ‚Haus' P 2. 7: 8. 9. H 9. 22. B 18. 19; Emph. ביתא B 20 (hebr. בַּיִת, aram. ביתא).

בכי ‚beweinen' בכיה ‚er beweinte ihn' P 17. 19; בכיתה ‚sie beweinte ihn' P 17; מבכי ‚Weinen, Trauerfeier' P 18 (hebr. בָּכָה, syr. ܒܟܐ).

בללא (?) H 24.

[בן] ‚Sohn' kommt im Stat. absol. u. const. nicht vor (s. בר); Emph. בנא H 13 u. 14 (?); בני ‚mein Sohn' H 15. 20; בני ‚Söhne' H 10; בני ‚meine Söhne' B 5.

בני ‚bauen', בנית ‚ich habe gebaut' B 20. Vgl. P 20 und H 14 (hebr. בָּנָה, aram. בְּנָא u. בְּנָה).

בעל ‚Herr' P 11. 22; plur. const. בעלי P 10, B 10 (hebr. בַּעַל, aram. בְּעֵל).

בקֹרת H 7.

בר ‚Sohn' B 1. 5. 15. 19. 20: H 1. 14. B 2. Vgl. בן.

ברצר n. pr. m. P 1. 3. 15. 20.

בררכב n. pr. m. P. 1. 19; B 1.

בת ‚Tochter'; בתי ‚meine Tochter' H 13 u. 19 (?); בנת ‚Töchter' P 14.

ג

גבל ‚Gebiet', גבל גרגם ‚das Gebiet von Gurgum' P 15; גבלה ‚sein Gebiet' P 15. (Nur hebr. גְּבוּל und phönik. גבל CIS 2, 20.)

גברה ‚Macht, Stärke', גברתה ‚seine Macht' H 32 (hebr. גְּבוּרָה, aram. גְּבוּרְתָּא Dan. 2, 20. 23).

גלגל ‚Rad' (‚Kriegswagen'?) P 13, B 8 (hebr. גַּלְגַּל, aram. גלגל Dan. 7, 9).

גם Conjunction ‚auch', וגם מת אבי P 16; גם ישבת H 8; גם אכל ושתא H 9 und verstärkt ואגם הוית P 5 (nur im Hebräischen und in der Mesa-Inschrift 6 ויאמר גם הא).

גמר ‚vollenden, beschliessen', יגמר H 28 (hebr. גָּמַר, aram. גְּמַר, talm. גמר בלבו ‚er beschloss es in seinem Herzen' Chag. 10a).

ד

דבא (?), מדבאי H 16.

דמשק n. l. ‚Damascus' B 18 (hebr. דַּמֶּשֶׂק).

ה

הא Pronomen pers. ‚er' P 11. 22. H 30. B 18. 19; הו H 29.

הוי ‚sein, werden'; אלה הות ‚eine Verschwörung war, fand statt' P 2 und *Pael* הוית ‚ich liess werden, d. h. brachte' (aram. הֲוָת und הֲוַת Daniel).

הלך ‚gehen', נלך ‚wir werden gehen' H 21 (hebr. הָלַךְ, aram. הֲלַךְ, imperf. יְהָךְ).

הדד Gottheit P 22. H 2. 8. 11. 13. 14. 16: 18. 23. (Als syrische Gottheit schon aus der heiligen Schrift bekannt. Wenn die Gruppe בעלמי H 1 ‚Herr des Wassers‘ bedeutet‘, so darf man הדד ‚der Stürmende, Brausende‘ [arab. هَدَّ] übersetzen.)

הרג ‚tödten, zerstören‘, והרג אבה ‚und er tödtete seinen Vater‘ P 2; ותהרגו חד בני ‚und ihr habet getödtet einen meiner Söhne‘ P 5; יהרג ‚er wird tödten (oder zerstören)‘ H 26; או תהרגה בחמא ‚oder du zerstörst es (das Denkmal) im Zorn‘ H 33; או תאלב אש זר [ל]יהרגה ‚oder du stiftest an einen fremden Mann, es zu zerstören‘ (hebr. und Mesa-Inschr. הרג ‚tödten‘, aber auch ‚zerstören, vernichten‘. Vgl. Ps. 78, 47 יהרג בברד גפנם. Im Aramäischen ist die Wurzel הרג durch קטל verdrängt worden, es findet sich aber auch im Sabäischen in der Bedeutung ‚tödten‘).

ו

ות Partikel zur Bezeichnung des Accusativs, ויקם ותה ‚und er stellt sie‘ H 28 (= aram. יַת, hebr. את, אתו etc., phön. אית. Die Form ות ist noch in לְוָת, כְּוָת erhalten).

ז

ז Pronomen demonstr. und relat. in פמז ‚und das was‘ H 3 und ומז H 4. 22 (hebr. זֶה, Siloah - Inschrift זה, phön. ז).

זא? H 18. 19.

זבח ‚opfern‘ (mit doppeltem Acc.) ויזבח זבח הדד ‚und er wird opfern ein Opfer dem Hadad‘ H 15. 16; [זב]חהן זבחה ‚ihr Opfer (der Frauen) sein Opfer‘ H 22 (hebr. זָבַח, aram. דְּבַח Ezra 6, 3; sab. דׄבח ebenfalls mit doppeltem Acc.).

זד ‚frevelhaft‘. בפם זד ‚mit frevelhaftem Munde‘ H 30 (hebr. זֵד, aram. לַהֲזָדָה Dan. 5, 20. Vergleiche auch זידנא in den Targ. u. זידאנא im Mand.).

זהב ‚Geld‘ P 11. B 10 (hebr. זָהָב, aram. דְּהַב).

זי Relativum und Zeichen des Genitivs, זי הקמת ‚welches ich errichtet habe‘ H 1; חר זי חיה ‚Höhle eines wilden Thieres‘ H 27.

זכר ‚gedenken‘, יזכר H 16. 17; זכרי ‚mein Denkmal‘ H 28; זכרו Stat. abs. von זכרותא H 31 (hebr. זכר, aram. דְּכַר, arab. ذكر. Vgl. Ezra 6, 2 דכרונה ‚Denkwürdigkeiten‘ u. palm. דכרון ‚Andenken, Denkmal‘ Vogüé ii, 2. 8).

זן pronom. demonstr. נצב זן ‚dieses Denkmal‘ P 1. 20. H 1. 14 (?). Daneben זנה in ביתא זנה ‚dieses Haus‘ B 20 und in זכר זנה P 22 ‚als Andenken dessen‘.

זר ‚fremd‘, אש זר ‚ein fremder Mann‘ H 34 (nur hebr. זר ‚fremd‘, assyr. *zâru* ‚Feind‘, im Aramäischen durch נכריא verdrängt).

זרע ‚Samen, Nachkommen‘ H 20.

ח

חד ‚eins‘ P 5 und B 12.

חורת (l. שורה) P 9.

חום l. חטם w. s.

חטה ‚Weizen‘ P 6. 9; pl. חטי (für חטין) H 6 (hebr. חִטָּה, pl. חִטִּים, aram. חִנְטִין Ezra 6, 9. 7, 22).

חטם ‚bändigen, zähmen‘ באשר חטמו ב חיה ‚an einem Orte, wo wilde Thiere gebändigt werden‘ H 27 (hebr. חטם Jes. 48, 9).

חטר ‚Scepter‘ H 3. 9. 15. 20. 25 (hebr. חֹטֶר, aram. חֻטְרָא, aber in der Bedeutung ‚Stock, Stab‘; für ‚Scepter‘ wird hebr. שֵׁבֶט und שַׁרְבִיט gebraucht).

חיה ‚wildes Thier‘ H 27 (hebr. חַיָּה, aram. חֵיוָה).

חכמה ‚Weisheit‘, חכמתה ‚seine Weisheit‘ P 11 (hebr. und aram. חָכְמָה).

חלבבה n. l. H 3. 9.

חמא ‚Zorn‘ H 33 (hebr. חֵמָה, aram. חמא Dan. 3, 13. 19).

חמאת oder חנאת H 19.

חנא (Rad. חנן?), חנאה P 12.

חני ‚lagern‘, מחנת (constr.) ‚Lager‘ P 13. 16. 17 (hebr. חָנָה und מַחֲנֶה).

חקק ‚eingraviren, schreiben‘ או תחקק עליה ‚oder wenn du darauf schreibst‘ H 34 (hebr. חקק, phönik. המחקק CIS 51).

חר ‚Loch, Höhle‘, חר זי חיה ‚Höhle eines wilden Thieres‘ H 27. Vgl. חרא H 23 und חרה H 28 (hebr. חֹר, aram. חוֹרָא).

חרב ‚Schwert, Krieg‘ P 5. H 9. 25 (hebr. חֶרֶב, aram. חַרְבָּא).

חרב ‚zerstört‘. קירת חרבת ‚zerstörte Städte‘ P 4 (hebr. חָרֵב, aram. חרב; vgl. הָחָרְבַת Ezra 4, 15).

י

יאדי n. loci P 2. 5. 8. 12. H 1. 15.

יבל *Pael* ‚führen‘ ויבל אבי ‚und es führte mein Vater (Geschenke)‘ P 6. Vgl. auch P 14; dagegen ist P 21 dunkel (hebr. הוֹבִיל, syr. ܐܘܒܠ).

יד ‚Hand‘ H 4; ידי ‚meine Hand‘ H 2. 8; ידה ‚seine Hand‘ H 25 (hebr.-aram. יד).

יטב ‚schön sein‘; והיטבתה ‚und er machte es schöner‘ P 9; והיטבתה ‚und ich machte es schöner‘ B 12 (hebr. יָטַב, הֵיטִיב, targ. יְטַב, אֵיטַב und אוֹטִיב).

יום ‚Tag‘, ביומי ‚in meinen Tagen‘ P 18; ביומי[ה] ‚in seinen Tagen‘ P 9; ביומי אבי P 10; ohne ו dagegen בימי H 9. 10 (hebr. יום, pl. יָמִים, Mesa-Inschr. pl. ימן, phön. ימם, aram. יומא, pl. יומין, יומיא).

יקא ‚ausgehen‘; davon מוקא שמש ‚Sonnenaufgang‘ P 14. Vgl. יוֹקָא P 22 (hebr. יצא, aram. יְעָא, arab. وضأ).

ירי ‚gründen, stiften‘. יריה לאלה אבה ‚er hat es gegründet dem Gotte seines Vaters‘ (hebr. יָרָה Hiob 31, 8.

Gen. 31, 51 und in den alten n. loci composita mit יְרוּ und יְרִי).

ירך ‚Lende‘ H 20.

ישב ‚sitzen‘, ישב ‚er wird sitzen‘ H 15. 20; ישבת ‚ich bin gesessen‘ H 8; הושבני ‚er hat mich gesetzt‘ P 19. B 5; והושבת H 19; משב ‚Sitz, Thron‘ H 8. 20; משבי ‚mein Thron‘ H 15. קירת ישׁבֹת ‚bewohnte Städte‘ P 4. Vgl. auch שם יש[ו]ב H 8 und השב (?) H 14 (hebr. יָשַׁב, מושב, aram. יְתֵב, מותבא und מיתבא).

יתר ‚übrigbleiben‘, ויתרה ‚und sein Ueberrest‘ P 4 (hebr. יתר, aram. יתר).

כ

כבדו ‚Ehre‘ H 11 (hebr. כָּבוֹד, sab. כבודת ‚Ehrengaben‘, aramäisch in der Bedeutung ‚Schwere‘ und ‚Ehre‘ durch die Wurzel יקר ersetzt).

כבר n. loci P. 10. 12.

כבר ‚gross, viel sein‘ וכברת חטה ושערה ‚und Weizen und Gerste war reichlich‘ P 9; והכבר קירת חרבת ‚und er machte zahlreich die zerstörten Städte‘ P 4 (hebr. und aram. כַּבִּיר und *Hiph.* יַכְבִּיר ‚viel machen‘ Hiob 35, 16).

כיץ ‚Sommer‘ status emph. כיצא B 19 (hebr. קַיִץ, aram. קַיִט Dan. 2, 35, arab. قَيْظ).

כל ‚all, ganz‘ כל אלהי יארי ‚alle Götter von Ja'di‘ P 22; ביתה כלה ‚sein ganzes Haus‘ P 19; מחנת מלך אשור כלה ‚das ganze Lager des Königs von Asur‘ (hebr.-aram. כל).

כנף ‚Rockzipfel‘ metaph. ‚Partei‘, אחז בכנף מראה ‚er hielt sich fest an dem Rockzipfel seines Herrn‘, d. h. ‚schloss sich seiner Partei an‘. Vgl. Zach. 8, 23: ‚zehn Männer von allen Sprachen der Völker werden fassen den Rockzipfel eines Juden (והחזיקו בכנף איש יהודי), indem sie sprechen werden, wir wollen uns euch anschliessen‘ (hebr. כָּנָף, aram. כנפא).

כסף ‚Silber‘ P 11; B 10 (hebr. כֶּסֶף, aram. כַּסְפָּא).

כרם ‚Weingarten‘ H 7 (hebr. כֶּרֶם, aram. כַּרְמָא).

כרסא ‚Thron‘, syn. mit משב B 7 und Basaltfragment 4 כר]סא] (hebr. כִּסֵּא, aram. כָּרְסֵא Dan. 5, 20 etc., aber auch phön. כרסים CIS 22. 44. 88).

כפירי Orts- oder Volksnamen, בעלי כפירי P 10; בני כפי[ר]י H 10 (hebr. n. loci כפירים).

כרת ‚schneiden‘ (?), vielleicht in ואמן כרת [הכר]ת חרב ולשן מן בית אבי ‚er hielt fern Krieg und Verleumdung von dem Hause meines Vaters‘. Vgl. 1, Sam. 20, 15: לא תכרית את חסדך מעם ביתי. (Im späteren Aramäisch ist die der hebr. Radix entsprechende Wurzel כרת verloren gegangen, weil es zur Verwechslung mit כרת [כרש, كَرَّاث] geführt hätte.)

כתם ‚verbergen‘, פלכתם שמה בלבני P 31.

כתש ‚schlagen, zerschlagen‘, פלכתשה באבני ‚und wenn er es (das Denk-

mal) mit Steinen zerschlägt' H 31 (hebr. כָּתַשׁ und כָּתַת ,zerstossen, zerschlagen', letzteres von Götzenbildern וכל פסיליה יכתו Micha 1, 7; aram. כתש und כתת dasselbe).

ל

ל Präposition. 1) nach: העבר אבי מן דמשק לאשר ,er liess hinüberführen meinen Vater von Damaskus nach diesem Orte' P 18. 2) zu (vom Uebergang in einen neuen Zustand): לנצב ,[er wurde eingesetzt] zum Präfecten' H 10; לבנא ,[er nahm ihn] zum Sohne' H 13. 3) Zeichen des Dativs: Er stiftete das Denkmal לאבה לפנמו ,seinem Vater, dem Panammu' P 1. 20; להדד ,dem Hadad' H 1; לאלה אבה ,dem Gotte seines Vaters' H 29. Mit Suff. והקם לה ,und er errichte ihm' P 18; אל יתן לה ,er möge ihm nicht geben' H 23; להם ,ihnen' B 18; יתנו לי ,geben sie mir' H 4. 11. 4) vor dem Infinitiv: לאכל ,zu essen' H 23; למנע ,abzuhalten' H 24.

לא ,nicht', פלא נתן הדד ,und nicht gab Hadad' H 13 (hebr. u. aram. לא).

לבן ,Ziegelstein', בלבני ,mit Ziegelsteinen' P 31.

לו Conj. ,wenn'. לו בעל כסף הא ולו בעל זהב ,wenn er auch ein Besitzer von Silber ist oder ein Besitzer von Gold' P 11; לו שחת באשרה ,oder wenn er es zerstört an seinem Orte' H 31. Mit Elision des ו und im Anschluss an das darauffolgende Wort: פלכתשה באבני ,und wenn er es mit Steinen zerschlägt' H 31. פלכתם שמה בלבני ,und wenn er seinen Namen bedeckt mit Ziegelsteinen' H 31; ferner לתפן בר איחה H 30 und לבבתי נתן מת ,vielleicht dass er durch meine Tochter männliche Nachkommen gewährt' (nur hebr. לוּ und לוּלֵא, arab. لَوْ, fehlt im Aramäischen).

לעי ,verhüllen' (?) nur in ותלעי עינך H 32.

לקח ,nehmen'. ולקח מראה ,und es nahm sein Herr' P 17; יקח ,er wird nehmen' H 10; יקחו מן ידי ,sie nehmen aus meiner Hand' H 12 und יקחני לבנא ,er nimmt mich zum Sohne' (adoptirt mich) H 13 (hebr. לקח, Mesa-Inschr. 17. 20 ואקח ,und ich nahm', phön. לקחת ,zu nehmen' EUTING 241, CIS 166. Auch auf der aramäischen Inschrift von Carpentras, Z. 3 findet sich die Wurzel מין קחי ,nimm Wasser' CIS 141 und vereinzelt im Talmud (vgl. LEVY, *Wörterbuch* s. v.), in den aramäischen Dialecten sonst durch נסב verdrängt.

לשן ,Zunge' und ,böse Zunge', חרב ולשן ,Krieg und Verleumdung' H 9 (hebr. לָשׁוֹן, aram. לִשָּׁן).

מ

מא in dunklem Zusammenhang H 3 (?) und 29; als pronom. indef. in פמז ,und das was' H 3 und ומז H 4 und 22. Dann in ומה אשאל vielleicht

für ומַ הְ (= hebr. ומָה הוא) endlich in משה (oder מוה) für מִי שֶׁ הְ oder מַן זַ הְ.

מכר ,verkaufen'; מוכרו (Stat. abs. von מְכרותא) ,Verkaufpreis' P 10. (hebr. מָכַר ,verkaufen', aram. מכר ,verheiraten' die Tochter, eigentlich ,verkaufen', sonst durch זבן verdrängt).

מלא *Pael* ,füllen' P 4 (hebr. und aram. מלא).

מלך ,König', מלך אשור P 12. 13. 15. 16. 17. B 19, vgl. auch P 21 und H 20; מכרי שמאל B 2; מלך יאדי H 14. Pl. abs. מלכן רברבן ,grosse Könige' B 9. 12; const. מלכי כבר P 10. 12; מלכי שמאל B 17.

מלך ,herrschen, regieren' וימל[ך] ,und wird herrschen' H 25; *Pael* (?) מלכה ,er machte ihn zum König' P 7.

מן Präp. 1) ,von' (von der Bewegung von einem Orte) מן מוקא שמש ועד מערב ,von Osten nach Westen' P 13; מן דמשק לאשר ,von Damascus nach diesem Orte' P 18. 2) nach den Verben des Abhaltens und Fernhaltens: הרג אבן שחת מן בית אבה P 7 und למנע מנה ,fernzuhalten von ihm' H 24. 3) comparativisch: והיטבה מן קדמתה P 9 und והיטבתה מן בית חד מלכן רברבן B 12.

מנע ,vorenthalten' H 24.

מצעה ,Mitte', ויקם ותה במצעה ,und er stellt es in die Mitte' H 28; const. במצעת מלכן P 10 und במצעת מלכי כבר רברבן B 9 (nur aramäisch in verschiedenen Ableitungen מְצַע, מַצַּע, מְצִעָא etc. Die Vergleichung mit griech. μέσος erweist sich wie in vielen anderen gräcisirenden Etymologien als unrichtig; hebr. dafür תוך).

מרא ,Herr', מרא רבעי ארקא ,Herr der Viertel der Erde' B 3; מראי ,mein Herr' B 5 und P 19; מראה ,sein Herr' P 11. 12. 13. 15. 16. 17 (aram. מרא ,Herr' arab. مَرْءٌ ,Mann' aber sab. מרא ,Herr, Fürst'. Das Wort ist demnach altsemitisch, aber im Hebraeo-Phönikischen von אָדוֹן verdrängt worden).

משי nur [י]משי ויזבח H 16, vielleicht ,er soll sich reinigen und opfern' (vgl. talm. משי ידיה ,er wäscht seine Hände' und arab. مَشَى. Damit ist vielleicht במשות P 21 zusammenzustellen).

מת ,sterben' ונם מת אבי ,dann starb mein Vater' P 16; הו אנש מת ,er ist ein todter Mensch' H 29.

מת ,Stadt', מת בעלי כפירי ,die Stadt der Kefîri' P 10 (vgl. CIS II 31 במת בבשקן = assyr. *mâtu*, talm. מאתא etc.)

מת viell. verkürzt aus מתן ,Gabe' H 12 ומת יקחו מן ידי ,und Gaben nehmen sie aus meiner Hand'. Vgl. H 24.

מת ,Mannschaft, männliche Nachkommen' P 4 und H 13.

נ

נבש ,Seele' H 17. 22 (hebr. נֶפֶשׁ, aram. נפשא).

נדב ,Aufreizung', או על נדבה ,oder durch seine Aufreizung' H 33 (hebr. und aram. נדב vom inneren edlen

Antrieb, ebenso arab. نُدْبٌ, dagegen نَدَبَ ‚antreiben‘).

נור, davon das *Aphel* הנר ‚er zündete an‘ H 31 und wahrscheinlich הנ[י]ר ‚zünde an‘ H 29. (Das Verb ist denominativ von נוּר ‚Feuer‘. Die aramäischen Dialecte haben sonst die Wurzel יקד [auch hebräisch und arabisch] und בער [auch hebräisch]. Das im Hebräischen und Assyrischen häufige שרף fehlt im Aramäischen.)

נצב 1) ‚Statue‘ P 1. 20; H 1 (gemeinsemitisch). 2) ‚Präfect‘ H 10 (hebr. נְצִיב).

נשי(?), davon במצעה מתנשה, wie es scheint *Ethpaal*, H 28.

נשי ‚Frauen‘ . . נשי בם P 8.

נתן ‚geben‘, נתן ‚er gab‘ H 2. 8. 13. 14; נתנו ‚sie haben gegeben‘ H 20; יתנו ‚sie geben‘ H 4 und 12 (?); אל יתן ‚er möge nicht geben‘ H 23; davon מתן H 24 und vielleicht auch מת (hebr. נָתַן, aram. נתן; im Perf. jedoch יְהַב).

ס

סאל wahrscheinlich für סאן H 26 (hebr.-aram. סאן).

סגר ‚schliessen‘, מסגרת ‚Gefängnisse‘ P 4. 8 (hebr. סָגַר, aram. סְגַר Dan. 6, 23).

סמת? in יסמת מלך P 21.

סעד ‚stützen‘, ויסעד אברו ‚und er wird befestigen die Macht‘ H 15. 21 (hebr. סָעַד, aram. סְעַד Ezra 5, 2).

ע

עבד ‚Knecht‘ עבד תגלתפליסר ‚Knecht des T.‘ B 2. (Sachau verweist hübsch auf 2 Könige 17, 3: ויהי לי הושע עבד ‚und Hosea ward ihm Knecht‘ nämlich Salmanassar IV.)

עבד ‚bearbeiten‘, יעבדו ארק וכרם ‚sie bearbeiten Acker und Weingarten‘ H 7 (hebr. עבד אדמה, aram. עֲבַד. Vom Bearbeiten des Bodens sagt man im Aramäischen פְּלַח).

עבר, davon *Aphel* העבר אבי ‚er führte hinüber meinen Vater‘ P 18 (hebr. עָבַר, aram. עֲבַר).

עד ‚bis‘ עד מלך אשור ‚bis zum König von A.‘ P 7; מן מוקא שמש ועֹד מערב ‚von Osten bis Westen‘ P 13.

על 1) ‚auf, über‘ על מלכי כבר ‚über die Könige von K.‘ P 12; על משב [er sitzt] auf dem Thron‘ H 8. 15. 20. 25; על כרסא ‚auf dem Thron‘ B 7. 2) ‚auf Grund von etwas, durch‘ על קשתה או על אמרתה ‚durch seinen Bogen oder auf seine Rede hin‘ H 26 und על קשתה או על גברתה או על אמרתה או על נדבה H 32 (hebr. על חרבך תחיה Gen. 27, 40 und על דברתי מלכי צדק Ps. 110, 4; aram. עַל דִּבְרַת). Vgl. noch ועל יבל P 21.

עלם in בעלמי H 1 ‚Jugend‘?

עם ‚mit‘ H 17. 22; עמי ‚mit mir‘ H 2. 3; עמך ‚mit dir‘ H 17 (hebr. und aram. עִם).

עין ‚Auge‘, עיני ‚mein Auge‘ H 30; עינך ‚dein Auge‘ H 32 (hebr. עַיִן, aram. עֵינָא).

ערב, davon מערב ‚Westen‘ P 13. 14.

פ

פ Conjunction (ähnlich dem arab. فَ), פמו ‚und das was‘ H 3; פלא ‚und nicht‘ H 3; פפנמו ‚und Panammu‘ H 15; פהא ‚und er‘ B 18; פאמרת ‚und ich sagte‘ H 21; פלכתשה ‚und wenn er es zerschlagen hat‘ H 31; פלכתם שמה ‚und wenn er verborgen hat seinen Namen‘ H 1.

פא ist vielleicht nur eine volle Schreibung für פ in פא הדד ‚und Hadad‘ P 22 und פא ישרה H 33. Halévy hält es gleich hebr. פֹּא ‚hier‘.

[פחה] ‚Statthalter‘ in der Phrase: פחי ואחי יארי ‚die Statthalter und die Nebenkönige von J.‘ (hebr. פֶּחָה). Besonders instructiv für syrische Verhältnisse ist die Stelle 1 Kön. 20, 24: Die Diener des Königs von Aram sagen zu Ben-Hadad, der mit zweiunddreissig Königen, seinen Helfern, eine Niederlage erlitten hat: הסר המלכים איש ממקמו ושים פחות תחתיהם ‚Entferne die Könige von ihren Posten und setze anstatt ihrer Statthalter ein‘. Die ganze Schilderung der kleinstaatlichen Verhältnisse Syriens, denen Ben-Hadad ein Ende machen sollte, bildet eine interessante Beleuchtung der Inschriften von Sendschirli und bietet ein hübsches Seitenstück zu unserer Stelle.

פי ‚Mund‘ (nach Sachau) P 11, aber das daneben vorkommende echt aram. פם macht diese Erklärung zweifelhaft.

פם ‚Mund‘, בפם זר ‚mit frevelhaftem Munde‘ H 29; בפם אנשי ‚durch den Mund der Menschen‘ H 30 (aram. פֻּם, hebr. פֶּה, arab. فَم und فُو).

פלט ‚entkommen, entrinnen‘ [נ]פלט P 1 und *Pael:* פלטוה ‚sie haben ihn gerettet‘ P 2 (hebr. und aram. פלט).

פנמו n. pr. m. 1) der Jüngere, Sohn des Bar-Ṣûr P 1. 10. 15. 16. 20 B 2. 2) der Aeltere, Sohn des Ḳarrûl P 5. H 1.

פרס ‚Hälfte‘, פרס בשקל ‚eine halbe (Mass) um ein Schekel‘ P 6. (Vgl. talm. פרס.)

פשש ‚untersuchen‘, ופשש מסגרת ‚und er untersuchte die Gefängnisse‘ P 8 (späthebräisch und talm. פשפש ‚untersuchen‘).

צ

צדק ‚Gerechtigkeit‘, בצדק אבי ובצדקי ‚durch die Gerechtigkeit meines Vaters und wegen meiner Gerechtigkeit‘ P 19. B 4 und Basalt-Fragment 3; בצדקה ‚durch seine Gerechtigkeit‘ P 11 (hebr. und aram. צדק).

צר in dem Eigennamen ברצר P 1. 20. (Wenn צר mit hebr. צור ‚Felsen‘

aram. טורא arab. ظُرّ zusammenzustellen ist, so hätten wir ein weiteres Beispiel von צ für aram. ט wie in כיצא für קיטא).

צרי in der Phrase בפם אנשי צרי ‚durch den Mund feindlicher (?) Menschen' (wahrscheinlich ist קרי zu lesen. Vgl. hebr. צרר, arab. ضَرّ).

ק

קבר ‚Grab', קבר אבי ‚das Grab meines Vaters' P 22 (hebr. קֶבֶר, aram. קַבְרָא).

קדם ‚vor', קדם קבר אבי ‚vor dem Grabe meines Vaters' P 22; קדם אלהי וקדם אנש ‚vor Göttern und vor Menschen' P 23; והיטבה מן קדמתה ‚und er machte es (das Haus) schöner als es früher war' P 9. (Aram. קדם, hebr. לִפְנֵי.)

קום 1) ‚sich erheben' וקם אֲלה ‚und es erhob sich (ein Empörer?)' P 2; קם עמי ‚er (Hadad) erhob sich mit mir (stand mir bei)' H 3; קמו עמי ‚die Götter standen mir bei' H 2. 2) ‚sich stellen' (vom Preise) וקם פרס בשקל ‚und es stellt sich ein Halbe (Weizen) um ein Schekel' P 6. 3) ‚starr sein', קם עיני ‚mein Auge war starr' H 3. *Aphel:* והקם לה מבכי בארח ‚und er errichtete ihm eine Trauerfeier auf dem Wege' P 18; הקמת נצב זן ‚ich habe errichtet dieses Denkmal' H 1; והקמת נצב ‚und du wirst errichten das Denkmal' H 14; ויקם ותה במצעה ‚und er wird es in die Mitte stellen' H 28; ויקם פנמו בר קרל מלך H 14 (hebr.-aram. קום. Zu 3 vergleiche 1 Könige 14, 4 קָמוּ עֵינָיו).

קיר ‚Stadt, Festung' קירת חרבת ‚zerstörte Städte' P 4; קירת מן נבל גרנם ‚Städte vom Districte Gurgum' P 15, (hebr. קִיר, Mesa-Inschrift קר).

קנוא dunkel P 8.

קרב *Pael*, קרבן Basaltfragm.

קרל n. pr. m. P 5. H 1. 13. 14.

קשת ‚Bogen' על קשתה ‚durch seinen Bogen' H 26. 32 (hebr. קֶשֶׁת, aram. קַשְׁתָּא).

קתל (‚tödten'?), בית קתילת ‚das Haus der Getödteten' P 8 (hebr. und aram. קטל, arab. قتل).

ר

רבע ‚Viertel', רבעת ארקא ‚die Viertel der Erde' P 14 und מרא רבעי ארקא ‚Herr der Viertel der Erde' B 4.

רב, davon מלכן רברבן ‚grosse Könige' B 10. 13 (aram. רברבין).

רגז ‚Zorn', ברגז ‚im Zorn' H 25 (hebr. רֹגֶז, aram. רגזא).

רוי, davon רויו Stat. abs. von רויותא ‚Sättigung' H 4. Vgl. H 9 und P 9 (syr. ܪܘܝܘܬܐ).

רכב 1) ein Orts- oder Volksname, בעל רכב ‚die Männer von R.' P 10. 2) רכב im n. pr. m. בררכב P 1. 19 und im Gottesnamen רכבאל P 22. H 2. 11. 18.

רפי *Aphel* ‚loslassen' והרפי שבי יארי ‚und er lies frei die Gefangenen von J.' P 8 (hebr. הִרְפָּה ‚loslassen').

רקי ‚Wohlgefallen finden‘ ירקי בה ‚er wird Wohlgefallen finden‘ H 18. 22 (hebr. רָצָה, aram. רְעִי, arab. رَضِيَ).

רשי *Pael* ‚befehlen, auftragen‘ ירשי שחת ‚er befiehlt zu vernichten‘ H 27 und 28 (späthebr. und aram. רשה ‚Macht haben‘ und רַשִּׁי (אַרְשִׁי) ‚bevollmächtigen‘).

רשף Gottheit H 3. 11 (hebr. רֶשֶׁף, phön. רשף).

ש

שאה eine Getreidegattung P 6. 9. (Sachau vergleicht assyr. *še-uw.*)

שבי ‚Gefangenschaft‘ שבי יארי ‚die Gefangenschaft J.'s‘ P 8 (hebr.-aram. שבי).

שבע, davon שבעי ‚siebzig‘. P 3. (Im Gegensatze zu dem oben Gesagten möchte ich die Zahl 70 allerdings wörtlich nehmen. Es scheint, dass nach altsemitischer Sitte die Umgebung des Fürsten oder Häuptlings aus 70 Mitgliedern bestand. Vgl. Gen. 46, 27 u. Exod. 1, 5 und Num. 11, 16. 24.)

שורה ‚Durra‘ P 6. 9 (hebr. שורה? Jes. 28, 25).

שחל dunkel P 3.

שחת ‚verderben, zerstören‘ ירשי שחת ‚er wird befehlen zu zerstören‘ H 27. 28. אבן שחת ‚Stein des Anstosses‘ P 7; שחתה ‚sein Verderben‘ P 2; *Aphel* השחת H 29 (hebr. שחת ‚zerstören‘, aram. שחיתא ‚schlecht, verderbt‘ Dan. 2, 9).

שטרב eine Masseinheit P 6.

שים ‚machen, setzen‘ נצב זן שם ‚dieses Denkmal hat gesetzt‘ P 1; שם מת ‚er stellt die Stadt‘ (unter die Obhut meines Vaters, P 10); ושמת נצב זן ‚und ich habe errichtet dieses Denkmal‘ P 20; תשמו חרב בביתי ‚ihr brachtet Krieg in mein Haus‘ P 4 (hebr.-aram. שִׂים).

שלש, davon כשלשן מלכן ‚wie 30 Könige‘ Basaltfr. Z. 2.

שם ‚Knoblauch‘, ארק שמי ‚ein Land von Knoblauch‘ H 6 (hebr. שום, aram. תּוּמָא, arab. ثُوم).

שמאל n. l. B 2. 7.

שמש ‚Sonne‘ (Gottheit) P 13. 14.

שמרג Name eines Ortes? P 16.

שערה ‚Gerste‘ P 6. 9; pl. שערי H 5 (hebr. שְׂעֹרָה pl. שְׂעֹרִים, aram. שערתא und שערין).

שקל ein bestimmtes Gewicht (Silber), welches als Münzeinheit galt P 6 (hebr.-phön. שֶׁקֶל, aramäisch auf den assyrischen Gewichten שקל).

שתי ‚trinken‘ אכל ושתא H 9; משת ‚Getränk‘ P 6 (hebr. שָׁתָה, מִשְׁתֶּה, aram. מִשְׁתְּיָא, שְׁתָה).

שתי ‚machen, verknüpfen‘ ותשתי נבש פנמו עמך ‚und du wirst verknüpfen die Seele des P. mit dir‘ H 17. 22 (hebr. שִׁתִי, ܐܫܬܝ, سَتَا).

ת

תגלתפלסר Tiglatpileser (iii) P 15. 16 auch תגלתפליסר geschrieben B 3. 7.

Rückblick und Schluss.

Ziehen wir das Facit aus der vorangehenden Analyse des Sprachschatzes, so stellt sich heraus, dass der grösste Theil von den etwa 180 Wurzeln, die uns in den Inschriften von Sendschirli erhalten sind, dem Hebräischen und Aramäischen gemeinsam sind.

Als aramäisch dürfen folgende Wörter gelten: אנה, אנש, אשר, בר, הות, הוית, ותה, זי, זנה, מצעה, מרא, משי, הנר, פם, קדם, רברבן, רויו.

Folgende Wörter lassen sich nur im Hebräischen nachweisen: אלה, אנך, אש, בני (von בר), בת (für ברת), נם, זר, חיה (für חיוה), חקק, ירדה, לו, נתן (perf.), פי (für פם?), הרפי. Der Umstand, dass diese Wörter und Formen bisher in aramäischen Dialecten nicht vorgekommen sind, ist durchaus kein Grund, sie ohne Weiteres dem Aramäischen abzusprechen.

Wir haben aus der Betrachtung dieser Inschriften die Ueberzeugung gewonnen, dass uns hierin aramäische Sprachdocumente aufbewahrt sind, die an Alterthümlichkeit der Formen und Sprachbildungen alle anderen aramäischen Sprachüberreste, die biblischen nicht ausgeschlossen, überragen. Sie bieten uns noch ein Bild der werdenden aramäischen Sprache und zeigen noch in Lauten und Formen ein Schwanken, wie wir es in den spätern aramäischen Texten nicht mehr beobachten können. Wir bekommen sozusagen einen Einblick in die Werkstatt der Sprache. Hierin liegt meines Erachtens der unschätzbare Werth dieser Denkmäler. In zweiter Reihe kommen erst die historischen Resultate, die sich für die alte Geschichte Syriens, wie für die biblische Zeit daraus ergeben! Es sind nicht bestimmte historische Thatsachen der Bibel, die dadurch bestätigt werden, wie etwa durch die Mesa-Inschrift. Diese Inschriften bieten uns vielmehr eine Art Genrebilder, welche eine gleiche Pinselung und ein gleiches Colorit zeigen wie die Erzählungen aus dem Buche der Richter- und der Königszeit.

Die Ausgrabungen von Sendschirli sind auch deswegen epochal, weil sie ein neues Feld der Forschung aufgedeckt, das noch reiche Ausbeute verspricht. Es ist schon oben darauf hingewiesen worden,

dass die altsemitischen Inschriften mit der ihnen entsprechenden Architectur in Sendschirli eine mittlere Periode historischer Entwicklung darstellen. In eine noch ältere Zeit reichen die Ueberreste syrisch-kappadokischer Kunst, die mit Inschriften in den noch nicht entzifferten sogenannten hetitischen Hieroglyphen bedeckt sind. Von wem letztere herrühren und aus welcher Zeit sie stammen, wissen wir vorläufig nicht. Voraussichtlich bergen die noch nicht aufgedeckten Paläste von Sendschirli den Schlüssel zu diesem Geheimniss, vielleicht findet man bei weiteren Nachgrabungen einen neuen Stein von Rosette, eine zweisprachige Inschrift, die uns die dunklen Hieroglyphen erschliessen wird.

Das Orient-Comité in Berlin, welches durch seine bisherige rühmliche Thätigkeit so grosse Verdienste um die Wissenschaft sich erworben, hat die Ehrenpflicht, nicht auf halbem Wege stehen zu bleiben und die Ausgrabungen in Sendschirli zu Ende zu führen. Wie sich das Unternehmen des Wohlwollens des greisen Kaisers Wilhelm I. und der warmen Theilnahme des Kaisers Friedrich erfreute, so werden auch der jetzige Kaiser und seine Regierung die Interessen des Orient-Comités fördern, der Wissenschaft zum Nutzen und Deutschland zum Ruhme.



Das altaramäische Alphabet auf der Statue des Panammu.

Bemerkungen zum *Pahlavi-Pazand Glossary* von Hoshangji-Haug.

Von

Friedrich Müller.[1]

S. 56. *airīgān* [Pahlavi] ‚Plur. of *airi* men, people; all below the king and the highest nobility'. Dazu bemerkt Haug: ‚It is clearly the Zand *airya*, Sanskrit *arya, ārya,* the original name of the Aryans in general.' — Dass dies nicht richtig ist, dies hat schon Sachau (*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* Band xxiv, S. 725) bemerkt. Er sagt darüber: ‚Cap. xii bringt Wörter, die sich auf hochgestellte Personen beziehen (Fürst, Königin u. a.) unter dem Titel *aparīkān mardumān* (von ابر = بر) ‚men of high rank'. Der Titel von Cap. xiii ist — obgleich unverstanden — doch richtig übersetzt: ‚men of lower rank' (Sclaven, Schüler, Magd etc.). Der Gegensatz von بر, ابر ist زیر, ازیر; der Titel ist also zu lesen: *aǵīrīkān mardumān.*' — Dies ist alles bis auf den Schluss ganz richtig. — Der Gegensatz von بر, ابر ist jedoch nicht, wie Sachau meint, زیر, ازیر, sondern blos das ungebräuchliche ایر. Zu زیر bildet زبر den Gegensatz. Im Pazand lautet زیر = [Pazand], [Pazand] und زبر = [Pazand], [Pazand]. Die Präposition بر, Pahl. [Pahlavi] entspricht bekanntlich dem awest. *upairi,* altind. *upari* und in gleicher Weise ist das in زیر steckende ایر, Pahl. [Pahlavi] aus dem awest. *aδairi* hervorgegangen. *Aδairi* (ein Local) ist aus *aδar-i* entstanden, wie *upairi* aus *upar-i*. Im Altindischen entspricht dem vorauszusetzenden *aδar* die Form *adhas,* augenscheinlich eine Umbildung von *adhar*.

[1] Vgl. vi, S. 76 ff. und S. 292 ff.

Was nun سدلدوسا anlangt, so kann es nicht, wie SACHAU meint, *ağīrīkān* gelesen werden, da dieses سےدلدوسا geschrieben werden müsste, sondern es ist unzweifelhaft *adarīkān* zu lesen. — Das Wort سدلدو ist von سدل = *aδairi* ebenso wie ںلدو von ںل = *upairi* mittelst des Suffixes *-īk* abgeleitet.

S. 56. *akbrīd* سورلص. Zu den räthselhaften Stellen des sasanidischen Farhang gehört vor Allem Cap. VII سدرلص · سوںرلص · ۲رلص · سورلص. — ANQUETIL DU PERRON, oder vielmehr sein Lehrer, hat diese Worte mit dem folgenden سو · سکلد verbunden und als Uebersetzungen des Wortes سو = خوک aufgefasst, worin ihm auch JUSTI (*Glossar zum Bundehesh* S. 70a) gefolgt ist. HAUG hat zuerst hier das Richtige erkannt, indem er رلص mit dem neupers. برید identificirte. In Betreff der Erklärung der übrigbleibenden Theile سو, ۲, سوں, سد kann ich jedoch HAUG nicht beistimmen. Nach meiner Ansicht stand im Texte ursprünglich blos رلص · سسو, d. h. اسک برید (das Wort اسک ist gleich برید), woraus sich die Variante رلص · سسد entwickelte. Durch Verschreibung gingen سسو und سسد später in سو und سد über, in denen ein Copist die neupers. یک und سه wiederfand und die nach seiner Ansicht mangelhafte Reihe durch Einfügung von ۲ und سوں ergänzte. Durch jedesmalige unmittelbare Verbindung mit dem folgenden رلص entstanden dann سدرلص · سوںرلص · ۲رلص · سورلص, welche schon durch die Einschiebung von سوںرلص zwischen ۲رلص und سدرلص den Stempel der späteren Erfindung auf der Stirn tragen.

S. 86. *azd* سکد and *azdaman* سکدم ,a loose vest, a shirt, shift, tunic'. Dazu bemerkt HAUG: ,I could not find any other words in cognate languages; therefore I gave it as it is in tradition, as it came to me. In D. J. and J. D. it is also قبا وپیراهن.' JUSTI (*Glossar zum Bundehesh* S. 62b) hat die sonderbare Angabe ,ازدمن *azdamn*, neup. رزد ,er färbt' (also ein Verbum!) nr. 59 ازدمن, ازمن, ازد, *azdiman, azman, azd*, neup. جوله بر کتوان ,das Schlagen von der Baumwolle'. — Es sind semitische Wörter und neup. ازدن ist verschieden.' Im Bombayer Farhang vom Jahre 1859 steht ںل: سکدم = پیراهن, سکدم = پیراهن, سکد = قبا und im *Glossary* finden wir S. 11, Z. 6 سکد, سکدم, سکدم unter den Kleidungsstücken angegeben. Eine äusserst merk-

würdige Angabe in Betreff unseres Wortes finden wir bei Salemann S. 88, wo steht: [Pahlavi] = ازمن, dagegen [Pahlavi] = سخن. Darnach ist [Pahlavi] nichts anderes als das armenische, dem Pahlawi entlehnte ազդ, das aus dem altpersischen [Keilschrift] *āzădā* = awest. *āzainti-* hervorgegangen ist. Dieses [Pahlavi] hängt mit [Pahlavi] = ازمن blos durch den Gleichklang zusammen. Es stand ursprünglich am Schlusse des vorangehenden Capitels, wo Worte wie [Pahlavi], [Pahlavi], [Pahlavi], [Pahlavi] sich finden, und wurde erst später vermöge des ominösen Gleichklanges mit [Pahlavi] zusammengeworfen.

S. 94. *bapgūn* [Pahlavi] ‚palace, villa; a castle, a citadel'. Im *Glossary* S. 2, Zeile 8 wird [Pahlavi] durch [Pahlavi] = کوشک erklärt. — Haug gibt dafür keine Erklärung. In Anquetil's Glossar lautet das Wort *pagūn,* welches Justi (*Glossar zum Bundehesh,* S. 101a = chald. פגום ‚runder Mauerthurm' fasst. Dieses פגום ist aber nach Levy (*Neuhebr. Wörterb.* iv, S. 4a) das griech. πῆγμα ‚Gerüste, Gestell'; oder nach Anderen das Participium Passivi von פגם ‚abgebrochenes Stück eines Gebäudes'. Beide Bedeutungen passen nicht auf [Pahlavi], [Pahlavi]. — Ich lese [Pahlavi] = *padann* und erblicke darin das Vorbild des arab. فدن ‚palatium in altum exstructum'; [Pahlavi] sehe ich als einen alten Schreibfehler für [Pahlavi] an, welches genau das syr. ܐܦܕܢ reflectirt. فدن, ܐܦܕܢ sind das altpers. *apadāna-,* armen. ապարանք (vgl. diese *Zeitschrift* Bd. vi, S. 358).

S. 95. *basyā* [Pahlavi] ‚wine; a cup or vessel full of wine (see *bādeh*)'. S. 96. *bādeh* [Pahlavi] ‚wine; a cup full of wine'. Pers. بادہ. Haug versucht es gar nicht, das Wort [Pahlavi] zu erklären. Justi (*Glossar zum Bundehesh* S. 88b) schreibt بسيا *basyā,* neupers. بادہ, vgl. chald. בסא ‚Becher'. — Damit ist ביסא ‚Gefäss, Schale, worin man das Mehlopfer einrührte' (Levy) gemeint. Da jedoch im *Glossary* auf [Pahlavi], [Pahlavi] die Ausdrücke [Pahlavi], [Pahlavi] = جام, מאן folgen, so kann [Pahlavi] kein Becher, sondern nur ein Trank sein. Ich vermuthe in [Pahlavi] einen alten Fehler für [Pahlavi], welches ich *nabīdjā* lese und mit dem arab. نبيذ identificire.

S. 96. *basad* [Pahlavi] ‚a fruit garden, a flower garden'. Pers. and Arabic بسد. — Ich schrieb darüber vi, 80: ‚Das Wort بسد kommt

weder im Persischen noch im Arabischen vor. Ich mache aufmerksam, dass bei SALEMANN das Wort رصم : رصصد geschrieben wird, während das Bombayer Farhang vom Jahre 1859, S. ۹: رصدٔ schreibt. Ob nicht allen drei Formen, nämlich رصم, رصصد und رصدٔ die Form رسد zu Grunde liegt, ḍ. h. باغ, welches durch das identische رسـ, d. h. رسد erklärt wird. Dass man auf der Grundlage theils von Aussprach-, theils von Schreibfehlern neue Formen erfand, dafür liefert namentlich das Bombayer Farhang von 1859 zahlreiche Belege.'

JUSTI scheint meine ,Zweifel' für ,ganz unberechtigt' zu halten, indem er bemerkt (*Göttinger gelehrte Anzeigen* 1892, S. 477): ,Die Verbesserung von *bost* (im Farhang unrichtig *basad* transscribirt) in *bāgh* (,Garten') S. 80 sei überflüssig, da *bost* für *bostān* im Neupersischen und im Arabischen (als Lehnwort) vorkommt, wie bei VULLERS s. v. zu ersehen ist.'

Ich muss leider gestehen, dass alles das, was JUSTI bemerkt, nicht richtig ist. Bei VULLERS (*Lex. Pers.-Lat.* I, S. 238b) finde ich blos Folgendes: ,بُست 2. (decurt., ut videtur ex بُستان) hortus floribus consitus, rosetum (گلزار وگلستان); locus, in quo crescunt fructus bene olentes, pomarium Burhān-i-qāṭi'; cf. *Hamasa* p. 582, l. 6, ed. FREYTAG.' — Das Wort بُست ist also blos auf die Autorität des Burhān-i-qāti' ohne irgend ein Citat aus der Literatur von VULLERS ins Lexicon aufgenommen worden.

Wenn sich nun schon die wirkliche Existenz des Wortes بست im Neupersischen als ziemlich zweifelhaft herausstellt, so kann von einem aus dem Neupersischen ins Arabische eingedrungenen Lehnworte بست ,Garten' gar nicht die Rede sein. Das Wort بست kommt in keinem arabischen Lexicon vor. Ich habe es weder im grossen vierbändigen FREYTAG, noch in irgend einem der in neuerer Zeit herausgekommenen arabischen Original-Wörterbücher gefunden.

Was nun das bei VULLERS vorkommende Citat *Hamasa* S. 582, Zeile 6 anlangt, so erscheint dort allerdings das Wort بست, aber nicht etwa in einem Gedichte der *Hamasa* selbst, sondern in dem Commentar Tabrīzī's. Die betreffende Stelle lautet: ومن لفظ البستان هذا الذى يقال له بُست ولم يحك احد من الثقات كلمة عن العرب مبنية

من باء وسين وتاء. ,Und von dem Worte *al-bustān* kommt dasjenige, was man *bust* nennt; aber keiner von den zuverlässigen Gewährsmännern führt von den Arabern ein Wort an, welches aus den Buchstaben *BST* aufgebaut wäre.' Was bedeutet nun dieses von dem Commentator der *Hamasa* citirte *bust?* — Dass man über den Sinn desselben nie ganz klar war, dies beweisen die Ausführungen Freytag's in der lateinischen Uebersetzung der *Hamasa* ii, 2, pag. 67: ,Scholiastes dixit a voce البستان provenire rem بست appellatam. Idem de Sacyus adnotans, se a quodam linguae vulgaris perito audivisse, vocem sodomiam significare, scripsit. Sed fieri potest, ut vox a Persico بوسيدن osculari derivata sit, et بست Castello auctore Persis amasium designat.'

Dass irgend ein obscöner Sinn in dem Worte بست liegt, dies geht aus der geheimnissvollen Fassung der Erklärung هذا الذى يقال له بست hervor. Wäre nämlich بست ein Ortsname, so hätte der Commentator gewiss geschrieben اسم بلد, oder اسم مدينة, oder اسم قلعة und wäre بست ,triticum tostum, qui est commeatus Tatarorum et peregrinatorum' (Vullers), so stünde gewiss da: اكل معروف يقال له بست.

Soviel steht wohl sicher, dass das im Commentar der *Hamasa* stehende بست nicht ,Garten' bedeutet, sondern wahrscheinlich auf einen obscönen Act sich bezieht. Dass dieses بست mit بوسيدن zusammenhängt, dies ist nicht unmöglich. Das neupers. بوسيدن geht wohl, wie armen. համբոյր ,Kuss', համբուրեմ ,ich küsse' darthun, auf awest. *bud* ,riechen, duften' zurück und wäre demgemäss für بوسيدن eine Grundform *baudh-ska-* anzusetzen. Dann müsste بست für ein altiranisches *busti-* = *bud-ti-* stehen.

Aber auch, wenn es gelänge ein neupersisch-arabisches Wort بست im Sinne von ,Garten' nachzuweisen, so wäre damit das Vorhandensein dieses aus بوستان verstümmelten بست im Pahlawi keineswegs erwiesen. Die dem neupers. بوستان entsprechende Form kann im Pahlawi nur [illegible] lauten und muss *bōdastān* gelesen werden. Diese Lesung wird durch das armen. բուրաստան gefordert.

Da sich nun herausgestellt hat, dass weder das von Hoshangji-Haug angeführte persisch-arabische بسد, noch auch das von Justi mit

völliger Zuversicht mir vorgehaltene persisch-arabische بست in der Bedeutung von ‚Garten‘ existiren und dieses Wort, falls es dem neupers. بوستان entsprechen soll, im Pahlawi nur [Pahlawi] lauten kann, so wird wohl Jedermann einsehen, dass meine oben angedeuteten Zweifel nicht so ‚ganz unberechtigt‘ waren, wie JUSTI meint, und dass dieser sonst besonnene Gelehrte an meinen Aufstellungen eine allzu voreilige Kritik geübt hat.

S. 112. *dōbrā* [Pahlawi] ‚a sword‘. — Ich bemerkte darüber in dieser *Zeitschrift* VI, S. 82: ‚Da das Wort ein *ā* am Ende hat, kann es aus dem Neupersischen nicht stammen (HOSHANGJI-HAUG haben es mit neupers. دوبال, دوال identificirt), sondern ist nothwendig semitisch. Ich vermuthe darin חרבא, ܚܪܒܐ. Aus חרבא wurde im Pahlawi [Pahlawi], das zu [Pahlawi] und endlich zu [Pahlawi] verschrieben wurde.‘ Dazu bemerkt JUSTI (*Göttinger gelehrte Anzeigen* 1892, S. 476): ‚S. 82 *dōbrā* bei mir 146 b besprochen; hier hätte MÜLLER sehen können, dass das Wort des Farhang nicht ‚Schwert‘ *(schamschēr)*, sondern ‚Cardamome‘ *(schumschīr)* bedeutet und das aram. דוברא (‚olus‘) ist, während das pers. *dubāl* des Farhang ‚Riemen, Schwertriemen‘ ist, darnach auch bei HAUG 111, 112 zu bessern; auch der Farhang in Pehlewi und Guzarati von Behramji D. Sohrabji (Bombay 1868) S. 26 gibt *dōbrā* irrig durch ‚Schwert‘ wieder und Peshotun D. Behramji erklärt es in seiner Pahlawi-Grammatik (Bombay 1871) S. 423 aus semit. *deber* (‚Pest‘).‘

Auf diese Bemerkungen JUSTI's muss ich entgegnen, dass mir die Bedeutung شمشیر = ‚Cardamome‘ (قاقله، صغیر) wohlbekannt ist, dass ich aber dieses Wort mit [Pahlawi], womit [Pahlawi] im Farhang identificirt wird, nicht zusammenbringen kann, aus dem einfachen Grunde, weil [Pahlawi] im Farhang unter den Kriegsgeräthen aufgezählt wird und hier das Wort [Pahlawi] = شمشیر blos in der Bedeutung ‚Schwert‘, nicht aber in der Bedeutung ‚Cardamome‘[1] gefasst werden kann.

---

[1] شمشیر ‚Cardamome‘ finde ich in dem Cap. VI stehenden [Pahlawi] [Pahlawi], das HAUG *šamšdar* liest, ich dagegen *šamšīr* lese. Dem Worte [Pahlawi] muss demgemäss neben der Bedeutung ‚Zwiebel‘ (پیاز) auch die Bedeutung ‚Cardamome‘ zukommen.

Die weitere Bemerkung JUSTI's ‚das pers. *dubāl* sei ‚Riemen, Schwertriemen‘ und darnach sei auch bei HAUG 111, 112 zu bessern‘ ist nicht ganz richtig. Das Wort دوبال bedeutet allerdings vorwiegend ‚Schwertriemen‘, aber die Bedeutung ‚Schwert‘ شمشير ist bei VULLERS unter 4 verzeichnet und durch einen Vers aus Niẓāmī belegt.

S. 127. *hōmaman* [Pahlavi] ‚face, mouth, surface‘. HOSHANGJI-HAUG geben dieses Wort ohne jegliche Erklärung. Im *Glossary* Seite 7, Zeile 2—3 steht: [Pahlavi] [Pahlavi] [Pahlavi] · Das Wort [Pahlavi] = aram. אַנְפָּא, ܐܦܐ, das Pahlawi-Aequivalent für [Pahlavi] = neupers. روى, ist klar. Doch was ist das gleichbedeutende [Pahlavi]? Dass es ein semitisches Wort ist, dies beweist der Ausgang [Pahlavi]; doch ist es ganz unmöglich das nach Abzug von [Pahlavi] übrigbleibende [Pahlavi] mit einem aramäischen Worte, das ‚Gesicht, Oberfläche‘ bedeutet, zu identificiren. Ich sehe keinen anderen Ausweg als [Pahlavi] für einen Schreibfehler statt [Pahlavi] zu erklären. Dieses [Pahlavi] muss nach dieser *Zeitschrift* VI, 302 und 305 *appeh* gelesen werden. Wir haben darnach, während [Pahlavi] *anpeh* mit אַנְפָּא identisch ist, [Pahlavi] *appeh* auf אַפָּא zu beziehen.

S. 129. *hūshnūk* [Pahlavi] ‚the knee, the lap, Zand [Pahlavi]‘. Im *Glossary* S. 7, Zeile 10 steht: [Pahlavi] · [Pahlavi] · [Pahlavi]. Voran gehen [Pahlavi] · [Pahlavi]. Ich glaube, dass die Stelle gelautet hat: [Pahlavi] · [Pahlavi] · [Pahlavi] und dass ein Abschreiber die Glosse beigeschrieben hat: [Pahlavi] [Pahlavi] [Pahlavi], d. h. [Pahlavi] [Pahlavi] ist = neupers. بزانو. Diese Annahme scheint darin ihre Bestätigung zu finden, dass SALEMANN an der betreffenden Stelle [Pahlavi] [Pahlavi] [Pahlavi] [Pahlavi] [Pahlavi] bietet. [Pahlavi] ist nichts anderes als das Pazand-Aequivalent für das neupers. ب. Man hat sich daher [Pahlavi] بزانو = [Pahlavi] [Pahlavi] zu denken. Diese Glosse wurde später in den Text aufgenommen, wodurch dann unsere Leseart entstand. Dass [Pahlavi] ‚Knie‘ bedeutet, wie HOSHANGJI-HAUG meinen, ist schlechterdings unmöglich.

S. 143. *kītā* [Pahlavi] ‚subordinate, inferior in rank; small, little, low‘. Eine Erklärung dieses Wortes wird von HOSHANGJI-HAUG nicht versucht. — JUSTI (*Glossar zum Bundehesh* 214a) hat كيتا *kītā*, neup. كها ‚Stroh‘. Im *Glossary* S. 9, Zeile 3 steht [Pahlavi] [Pahlavi] (SALEMANN p. 73: [Pahlavi] [Pahlavi]) am Schlusse des Capitels XII, welches von Menschen höherer Stellung ([Pahlavi] [Pahlavi]) handelt. Darnach kann das Wort weder ‚sub-

ordinate, inferior in rank' noch auch ,Stroh' bedeuten. Es muss nothwendig die Bezeichnung eines höheren Standes darin stecken. Ich identificire וטפי mit arab. قائد ,gubernator, praefectus' und ופט (so muss gelesen werden) mit neupers. کیا ,regulus, princeps, praefectus provinciae, dominus pagi'.

S. 143. *kōkā* וופי ,the moon'. An die Deutung dieses Wortes hat sich kein Erklärer gewagt, weder VULLERS noch JUSTI, noch HAUG. In der That lässt sich das Wort, welches unzweifelhaft ein semitisches Gepräge an sich trägt, aus den semitischen Sprachen schlechterdings nicht erklären. Im *Glossary* S. 1, Zeile 5 steht: וופי · וכלט · כמס. Nach meiner Ansicht ist dies ebenso zu beurtheilen, wie טיכט und טכט, וורט und וופט, מיטי und מטי, שלי und שלט u. s. w., d. h. וופי ist blos eine Variante von וכלט. Ich stelle mir vor, dass im Text ursprünglich gestanden habe: וכלט · וכי. Da schrieb ein Copist וכלט · וי und besserte den Fehler וי dadurch aus, dass er über dem ו ein כ schief hinsetzte, das ein späterer Abschreiber für ו (umgekehrtes כ) hielt und daraus die Form וופי reconstruirte.

S. 155. *mashrūnatan* כטרוניו ,to gather, to collect, to select, choose'. Ich schrieb darüber Bd. VI, S. 83: ,Dieses Wort ist sicher aus כמלוניו, respective כולוניו (vergl. טיווניו = שבק, ܫܒܩ, כוכלוניו = מקבל, כלוניו = מובן) verschrieben und geht auf מבחר (von בחר) zurück.'

Darauf schrieb JUSTI (*Göttinger gelehrte Anzeigen* 1892, S. 477): S. 83 ist MÜLLER's Verbesserung von *maschrūnatan* in *mabχarūnatan* deshalb gegenstandslos, weil das Wort nicht wie HOSHANGJI angibt ,sammeln', sondern ,abschneiden' (z. B. Aeste von Bäumen) bedeutet (neupers. *čīdan* ist beides); MÜLLER hätte sich hier nicht auf den Destūr HOSHANGJI verlassen dürfen, sondern mich S. 234b nachsehen sollen, wo er das *čīdan* gefunden hätte; von mir selbst ist die Bedeutung ,sammeln' angenommen und daher eine falsche Etymologie gemacht worden; das Wort rührt offenbar aus dem arabischen *minschār* (,Säge') als denominatives Verbum her, denn das *sch* des Pehlewi Wortes kann nicht aus dem Aramäischen stammen, wo die Wurzel *s* hat.'

Darauf muss ich erwidern, dass ich mich keineswegs, wie Justi glaubt, auf den Destūr Hoshangji verlassen habe, sondern einzig und allein der Autorität des Pahlawi-Farhang gefolgt bin. Dort heisst es nämlich S. 14, Z. 8: [Pahlavi] · [Pahlavi]. Nun ist aber [Pahlavi] gewiss = aram. צבר (nicht נדר, wie Justi, *Glossar zum Bundehesh* S. 118a meint); mithin kann gemäss den einfachsten Gesetzen der Logik [Pahlavi] nichts anderes als چیدن in der Bedeutung ‚sammeln‘ sein. Diese Bedeutung wird auch von West (The book of the Mainyo-i-khard, Glossar S. 50) anerkannt. Leider steht an der citirten Stelle lxii, 41 des Pahlawi-Textes wiederum das iranische Aequivalent, dessen aramäisches Substitut für die definitive Entscheidung unserer Frage entscheidend gewesen wäre. Ueberdies muss ich bemerken, dass, wenn in [Pahlavi] wirklich das arab. منشار stecken würde, das erstere Wort nicht also, sondern nothwendiger Weise [Pahlavi] lauten müsste.

S. 166. *nasobār* [Pahlavi] und S. 163 *nakhvār* [Pahlavi] ‚fasting, break-fast‘. Pers. ناهار and نهار. Justi (*Glossar zum Bundehesh* S. 249a) hat: نسوبار *nasōbār,* neupers. خار ‚Dorn‘. Der Burhan-i-qāṭi‘ gibt *jejunus* als Bedeutung an, wornach das Wort vielleicht aus ناخوار verdorben ist. — Nach meiner Ansicht sind [Pahlavi], [Pahlavi] (*Glossary* 21, 8) ebenso wie [Pahlavi] [Pahlavi], [Pahlavi] [Pahlavi], [Pahlavi] [Pahlavi], [Pahlavi] [Pahlavi] u. s. w. zu beurtheilen. Darnach dürfte [Pahlavi] aus [Pahlavi] ([Pahlavi]) verschrieben sein. Das Wort Pahl. [Pahlavi], Paz. [Pahlavi] ([Pahlavi]) kann nur ‚Leichenträger‘ (von awest. *nasu-* und *bar*) bedeuten.

S. 191. *radadā* [Pahlavi] ‚true, a fact, truth; what is just and right; in the Burhān-i-qāti‘ it is *radkā*.‘ Dazu bemerkt Haug: ‚The word appears to be Semitic; but it is difficult to find its equivalents; רְדִיד is in Hebr. and Chald. ‚expanded, extended‘; רדד ‚to tread down‘; רדה ‚to go, to walk, to rule‘; Syr. ܪܕܐ ‚to go, to flow, to chastise‘; Chald. רדא ‚to chastise, to rule‘; Ethiop. *rad'a* ‚to help, assist‘ etc.‘ — Diese Bemerkungen sind alle überflüssig, da [Pahlavi] kein semitisches, sondern ein iranisches Wort ist. [Pahlavi] ist einfach ein alter Fehler für [Pahlavi] = awest. *razišta-,* ein Synonym von [Pahlavi] = awest. *rāšta-,* alt-pers. *rāsta-,* neupers. راست. Ein Beweis dafür, dass meine Annahme

eines alten Fehlers richtig ist, liegt in der Angabe bei JUSTI, *Glossar zum Bundehesh* 156 b: رشن ردکا[1], Name des 18. Monatstages, *Rashn râçt.* Dieses رشن ردکا = ist identisch mit im *Artâi-vîrâf-nâmak* v, 3 = awest. *rašhnuš razišto.* Die Form ist älter als die Form , da das *š* von *razišto* erst später in *s* übergegangen ist.

S. 191. *ragōman* , sing. ‚plur. pron. we, we all'. Dazu bemerkt HAUG: ‚The pronunciation is incorrect; it should be *līūman, līūmanshān;* the first part being identical with *lī* in the Sasanian inscriptions; see *ra; ūman* is *hūman, homan.* expresses ‚I am' like its Pazand *am;* is the plural of it, *shān* serving as characteristic of the plural as in ; *ūman (homan)* is used for the expression of existence.' — Im *Glossary* S. 18, Zeile 2 steht: · · . Dies kann unmöglich so richtig sein. Wenn wirklich im Sinne von ‚we, we all' ist, wie HAUG annimmt (S. 58 schreibt er: v. and suffix I am; to me), dann sind · schlechterdings nicht zu erklären. Wir lesen daher S. 58: *amāshān* (es ist aber *amashān!*), pl. of *am* ‚we'. Dazu bemerkt HAUG: ‚The form is evidently meant for the plural; but it is difficult to explain it in a reasonable way. *amā* (es ist aber *am!*) is clearly the plural of the pronoun of the first person, signifying ‚we'; *shān* is a suffix of the plural of the 3d person of the pronoun, meaning ‚them, of them'. — This can have no sense in connection with *amā* (lies *am*).' Soweit ist alles richtig; dagegen verfällt HAUG in dem Nachfolgenden in seinen alten Fehler, die ganze Untersuchung überflüssiger Weise mit assyrischem Nebel zu umhüllen. Er schreibt: ‚There can be no doubt, that was read after the Sasanian times (and perhaps during them) *shān,* and taken as the Persian pronominal suffix شان. But was this the original reading? The characters, if fully pronounced, may be read as *āshun*, and as *shānu;* in both ways we obtain pronouns of the 3d person plural; *shun* is the plural of the 3d person in the Assyrian, *shān* is used in the Persian in the same sense; both are used as suffixes. *ā* in *āshun* may be explained as

[1] Auch SALEMANN hat .

indicatory of the last syllable of the Iranian *amā* ‚we‘ and *avā* ‚he‘, just as *tar* in the words *abītar, amītar* is indicatory of the Iranian words *patar* ‚father‘ and *mātar* ‚mother‘, which way of writing is very common in the Assyrian cuneiform inscriptions (where words are written partly ideographically, partly phonetically, the first part being of Turanian, the second of Semitic origin). As *u* in *shānu* cannot be explained, I am inclined to regard *shun* as the original reading. Its only meaning appears to be to indicate the plural of the pronoun by some external sign, having lost its original sense as a plur. of the pronoun of the 3ᵈ person.‘

Diese hochgelehrte aber auch höchst confuse Untersuchung ist ganz überflüssig. Das Wort [Pahlavi] kann nicht [Pahlavi] sein, weder im Sinne von [Pahlavi] (da dieses [Pahlavi] ist), noch im Sinne des Pronominalsuffixes der ersten Person, da man daraus nicht den Plural [Pahlavi] bilden könnte. Daher schreibt JUSTI (*Glossar zum Bundehesh* 156b) ganz richtig: ردنمن *raguman* (falsch punktirt), neupers. ام (man lese او), ردنمنشان *ragomanshān,* neupers. اوشان. Gewiss steckt in [Pahlavi], [Pahlavi] ein Pronomen der dritten Person, aber nicht او, wie JUSTI glaubt, da dieses in [Pahlavi] · [Pahlavi] — [Pahlavi] · [Pahlavi] vorkommt, sondern das Pronomen [Pahlavi] ([Pahlavi]) = Pazand *ē* = awest. *aēm,* das im Neupersischen bis auf ايرا, زيرا zwar verschwunden ist, aber im Plural ايشان noch fortexistirt. — Es ist demnach die Stelle im *Glossary* S. 18, Zeile 2 folgendermassen zu reconstruiren: [Pahlavi] · [Pahlavi] · [Pahlavi].

S. 192. *rakōta* [Pahlavi] ‚prudent, wise, canny, vigilant, cautious, well-versed‘. — HAUG vergleicht es mit *rakīta, lakīta* und denkt an hebr. פקוד ‚one appointed to superintend‘ und פקיד ‚a superintendent‘. Ich halte [Pahlavi], das im Farhang = [Pahlavi], هوشيار erklärt wird, aus [Pahlavi] verschrieben. Die Buchstaben [Pahlavi] und [Pahlavi] werden oft mit einander verwechselt. — [Pahlavi] *(zakūtā)* ist das aram. זכותא, ܙܟܘܬܐ ‚Gewinn, Tugendhaftigkeit‘ (LEVY). In Betreff der Anwendung eines Abstractums für ein Concretum vergleiche man [Pahlavi] = ‚Mensch‘, [Pahlavi] = ‚König‘.

S. 209. *shadōnatan* [Pahlavi] ‚to send‘. — Im *Glossary* steht S. 17, Zeile 5: [Pahlavi] · [Pahlavi] · [Pahlavi] · *shadōnatan, shatōnatan, parastīdan.*

shatōnatan ist S. 213 richtig durch ‚to adore, to worship‘ übersetzt. — Offenbar hat der Destūr Hoshangji bei der Anlage des Glossars (s. v. *shadōnatan*) = پرستیدن und = فرستادن verwechselt und Haug hat den Fehler nicht bemerkt, da er unter *shadōnatan* eine Reihe überflüssiger Bemerkungen anbringt.

S. 219. *tatrūnatan* ‚to rain‘. Perhaps this word should be written *matrūnatan,* as connected with *matrā* ‚rain‘. Dies ist nicht richtig. Aus lässt sich die Verschreibung nicht erklären, wohl aber aus , da , leicht in verwandelt werden können.

S. 240. *zanglōtā* = کرکدن (*Glossary* S. 6, Zeile 7): Hier dürfte wohl Vullers (*Lexicon Persico-Latinum* ii, 1545 b) Recht haben, der = زنکروتا für einen Fehler aus = رنکروتا betrachtet und an ῥινοκέρως denkt. Darnach steht für ursprüngliches (*rinakarōtā*). Ich lese in Folge dessen کرکدن nicht زنده پیل, sondern *zang-pīl* (زنگ پیل) ‚Zanguebar-Elephant‘, d. i. ‚afrikanischer Elephant‘, mit welchem Ausdruck das Nashorn, sonst کرکدن = altind. खड्गधेनु ‚Rhinoceros-Weibchen‘ bezeichnet worden zu sein scheint.

Nachtrag zu S. 95. *batiā* und S. 91 *āsjā* (vi, S. 80). — Die diesen beiden Worten zu Grunde liegende Form, welche dem aram. חדיא, entspricht, kommt im Pahlawi als wirklich vor, das aber von den Parsen fehlerhaft *aiš* gelesen wird (vgl. *Jamaspji Dastur Minocheherji Jamasp Asana. Pahlavi, Gujarati and English Dictionary*. Bombay 1882. Vol. iii, pag. 478).

Nachtrag zu S. 56. *airīgān* (oben S. 141). — Pahl. bedeutet zweierlei, nämlich erstens, gesprochen *airīk:* ‚noble, good, virtuous‘ = awest. *airja-*, und zweitens, gesprochen *adarīk*: ‚obedient, submissive to authority‘ (vgl. *Jamaspji Dastur Minocheherji Jamasp Asana* a. a. O., vol. iii, p. 737, wo unter *airīk* beide Bedeutungen zusammengeworfen erscheinen).

Note zu Pahl. = armen. (oben S. 143). Ueber das in der Pahlawi-Literatur nachgewiesene Wort sehe man nach bei Hübschmann Armeniaca Nr. 2 in der *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* Bd. xlvi, S. 326.

Kritische Bearbeitung des Iobdialogs.

Von

Dr. G. Bickell.

(Schluss.)

Tristichen.

Hem péraim bammídbar;	XXIV 5	הם פראם במדבר
Jaç'ú b'fo'lúm, m'šach'ré l'ṭarp,		יצאו בפעלם משחרי לטרף
''Rabá, lo' láchm, lann''árim.		ערבה לא לחם לנערם
Baṣṣádä b'lil jaqçíru,	6	בשדה בלל יקצרו
Vekhárm rašá' j'laqqéšu;		וכרם רשע ילקשו
Veén kesút baqqára.	7 b	ואין כסת בקרה
Mizzárm harím jirṭábu,	8	*מזרם הרם ירטבו
V'mibb'lí machsä chibb'qú çur;		ומבלי מחסה חבקו צר
'Aróm jalínu b'lí l'buš.	10	ערם ילנו בלי לבש
Re'ébim náṣ'u 'ómer,		רעבם נשאו עמר
Ben šírotám jaçhíru;	11	בין שרתם יצהרו
J'qabím dar'khú v'jiçmáu.		יקבם דרכו ויצמאו

XXIV 5 a 1 M הן; A ὥσπερ = הך. Das Wort ist Correlat zu 13 a 1 und stellt die grausam unterdrückten Armen den in 13—24 besprochenen Frevlern gegenüber. **5 a 2—3** ist ἐν ἀγρῷ ὑπὲρ ἐμοῦ in A offenbar aus ἄγριοι ἀπ' ἐρήμου corrumpirt. **5 b 2** in A τὴν ἑαυτῶν πρᾶξιν (so Cod. Alex. Compl. Ald. Said. Memph. Syrohex. Itala). **5 b 3** in A πρὸ ὥρας. **5 b 4** = Nahrung (nicht *Raub*, da von diesen Unglücklichen sonst nirgends, auch nicht in 6, etwas Nachtheiliges gesagt ist). **5 c 2** ἀσιτί (durch freie Uebersetzung in 6 b gerathen); לו (lästiger Wechsel des Numerus). Uebersetze: in der Wüste, die keine Nahrung bietet, für ihre Kinder. **5 c 4** in A ἀδύνατοι, was mit dem Vorhergehenden zu verbinden ist. **6 a 2** M בללו; A οὐχ αὐτῶν ὄντα = בלי לם. **7 a** Wiederholung von 10 a, um einen distichischen Parallelismus zu gewinnen. **10 a 2** ἐκοίμισαν; הלכו (während sich die ursprüngliche Lesart in der Doublette 7 a erhalten hat). **10 b 1** ורעבם (weil man Distichen vor sich zu haben glaubte). **11 a 2** wäre das Suffix nach

Me'ír v'batim junáddu;	12	מער ובתם ינדו
Venäfeš 'ól'lim t'šávve',		ונפש עללם תשוע
V'elüha júșam táfel.		ואלה ישם תפל
Qot'fím mallúch 'alé șich;	XXX 4	קטפם מלח עלי שח
Vešóreš r'támim láchmam,		ושרש רתמם לחמם
Bekháfan gálmud 'ór'qam.	3 a	בכפן גלמד ערקם
Minní gev jégorášu;	5	*מן גו יגרשו
J'rí'ú 'alémo k'gánnab:		ירעו עלים כגנב
Ba''rúç nechálim liškon!	6	בערץ נחלם לשכן
Choré 'afár vekhéfim,		חרי עפר וכפם
Ben șíchim jínnahégu,	7	*בין שחם ינהגו
Tacht chárul jésuppáchu.		תחת חרל יספחו
Vehém hajú b'mor'dé or,	XXIV 13	[ו]הם היו במרדי אור
Veló' hikkíru d'rákhav,		[ו]לא הכרו דרכו
V'lo' jáš'bu bin'tibótav.		ולא ישבו בנתבתו
T'qullál chelqátam báarç,	18 b	תקלל חלקתם בארץ
Lo' jifnä dórekh kármam;	c	לא יפנה דרך כרמם
Çi góm'am jigz'lu mé šalg.	19	צי גמאם יגזלו מי שלג

---

der Vocalisation geradezu sinnlos; die Kelterer müssen singen, damit sie nicht von den Oliven und Trauben essen können.

12 a 2—3 καὶ οἴκων ἰδίων ἐξεβάλοντο; מתם ינאקו (demgemäss die Exegeten Männer, oder gar Todte, aus der Stadt ächzen lassen). **12 b 2** νηπίων; חללם (wonach statt der hungernden Kinder die Seele der Erschlagenen schreit, von denen hier übrigens nichts zu lesen steht). **12 c 1** + לא (leiht dem falsch vocalisirten Stichos eine diesen Tristichen ganz fremde, übrigens grammatisch unmögliche, skeptische Spitze gegen die Vergeltungslehre). Uebersetze: aber ihm (dem Hunger der Kinder) wird (von den vertriebenen Eltern) fades Zeug vorgesetzt (nämlich die sofort in XXX 4 genannten Wüstenpflanzen). **XXX 4** fand A noch vor 3 a. **4 a 1** M הקטפם (Anpassung an den jetzigen Zusammenhang). **3 a 3** so A; M הערקם ציה. *Die Wüste benagen* ist unerträglich. **3 b** > A (selbst der scharfsinnigsten Exegese undeutbar; dieselben Worte erscheinen auch XXXVIII 27 in einem Zusatze, welchen A noch nicht hat). **6 a 3** = habt ihr zu wohnen! **6 b 1** Accusativ der Richtung. **7 a 3** M ינהקו (weil der jetzige Context für die hier Geschilderten Nachtheiliges forderte). Uebersetze: sie werden hinausgetrieben. **XXIV 13 a 1** = jene aber, andere. **14—18 a** > A (denn γνοὺς δὲ αὐτῶν τὰ ἔργα παρέδωκεν αὐτοὺς εἰς σκότος ist nur eine, wohl mit Rücksicht auf den Inhalt von XXIV 13, insbesondere auf הכרו, hierher verschlagene spätere Uebersetzung von XXXIV 25, einem Verse, welchen A noch in kürzerer, ursprünglicher Form bietet). Die vier Tristichen müssen eine Interpolation sein, da diese Schilderung von drei lichtscheuen Verbrecherklassen offenbar nichts mit dem hier besprochenen Gegensatze zwischen armen Unterdrückten und reichen Ausbeutern zu schaffen hat. **18 c** = kein Keltertreter wird

Šeól choṭé' jiššákhech;		שאל חטא ישכח
Rumó ʿod lóʾ jizzákher,	20	רמה עוד לא יזכר
Vejiššabér k'ʿeç róʿeʿ.		וישבר כעץ רעע
ʿAvvál ʿeqr lóʾ jeráchem,	21	עול עקר לא ירחם
Veálmaná lo' jéṭib;		ואלמנה לא ייטב
Umóšekh ób'dim b'khócho.	22	ומשך אבדם בכחו
Juqqám, v'lo' já'mīn b'chájjav;		יקם ולא יאמן בחיו
Juttáç, lo' jibṭach b'mišʿan,	23	יתץ לא יבטח במשען
Veʿónjo jádrikhéhu.		ועניה ידרכה
Rumó, meʿáṭ v'enännu;	24	רמו מעט ואיננו
V'hammákkä k'khól jiqqáfeç,		והמכה ככל יקפץ
Ukh'róš šibbólet jimmal.		וכראש שבלת ימל

Elihu:

Çaʿír aní lejámim,	XXXII 6	צער אני לימם
V'attém ṣabím, ješíšim;		ואתם [שבם] יששם

---

mehr ihren Weinberg aufsuchen (vgl. 11b). Prov. IX 12e (in A) beruht vielleicht auf Missverständniss dieses Stichos. **19a1—2** M ציה גם חם (als ob fortraffen = austrocknen wäre); A ξηρὰ· ἀγκαλίδα γὰρ ὀρφανῶν = צי גם יתם (hat גם im Sinne von جمّ verstanden). Uebersetze: Schneewasser reisst ihr (bisher so flott fahrendes) Papyrusschiff (Lebensglück) fort. Hierzu vielleicht 18a ursprünglich eine erklärende Glosse. **19a4** M מימי; A ὥσπερ ὁμίχλη = כמי (δὲ fehlt nach der richtigen Lesart in der saidischen Uebersetzung). **19b2** חטאו (unmotivirter Wechsel des Numerus). **19b3** ἀφανὴς ἐγένετο (das Vorhergehende hat A als שְׁאֹל חָטְאוֹ aufgefasst); ישכחה. Uebersetze: im Hades wird der Sünder vergessen, seines Hochmuthes nicht mehr gedacht werden.

20a1 so A; in M vorher רחם מתקו (theils aus 21a4 eingedrungen, theils durch Missverständniss von רמה veranlasst, was A noch richtig auffasste, nur mit Ersetzung von לא durch αὐτῷ = לו). **20b1** so A; M ותשבר. **20b3** ἀνιάτῳ; רעה. Zu übersetzen: wie morsches Holz. **21a1** so und in dieser Wortfolge A (wenngleich irrig mit dem Vorhergehenden verbunden); M עולה und nach 20b2 versetzt. **21a2** עקרה. Uebersetze: der Frevler erbarmt sich des Fremdlings nicht. **21a4** ἠλέησε (hat nur durch Ungenauigkeit des Uebersetzers seinen Platz mit dem synonymen Verbum im nächsten Parallelstichos vertauscht); תלד. **22a2** ἀδυνάτους; אברם. Uebersetze: und rafft die Unglücklichen durch seine Uebermacht dahin. **22b1** = es wird gerächt werden. **22b4** κατὰ τῆς ἑαυτοῦ ζωῆς; בחין. **23a** so A; M יתן לו לבטח וישען. **23b1** so A; M unterscheidet sich davon nur in der jetzigen Orthographie, welche sich aber durch ihre Abnormität als irrig verräth. **23b2** so A; M על דרכיהם. **24b1** hielt M den letzten Buchstaben irrig für das Suffix der 3. sing. masculini. **24b3** M יקפצו; A καύματι = קיץ (also jedenfalls ohne Vav am Ende). **24c3** so A; M ימלו. **XXXII 4b—5** fehlt in A mit Recht, da das *denn* in 4b merkwürdig schlecht zu 4a passt.

'Al kén zachált- vaíra',		על כן זחלת וארא
Mechávvot dé'i ét'khem.		מחות דעי אתכם
Amárt-: jamím j'dabbéru,	7	אמרת ימם ידברו
V'rob šánim jódi' chókhma;		ורב שנם ידע חכמה
Akhén ruch El, hi' bé'noš;	8	אכן רח [אל] הא באנש
V'niš'mát Šaddáj tebínem.		ונשמת שדי תבנם
Ki lô' rabbím jechkámu,	9	[כי] לא רבם יחכמו
Uz'qénim j'bínu mišpaṭ.		וזקנם יבנו משפט
Lakhén amárt-: šim''ú li;	10	לכן אמרת שמעו לי
'Chavvä de'i af áni.		אחוה דעי אף אני
Lidébaráj ha'zínu;	11	לדברי האזנו
'Ad t'búnotékhem millaj!		עד תבנתכם מלי
Pen tóm'ru: máça' chókhma;	13	פן תאמרו מצא חכמה
El jiddefännu, lô' iš!		אל ידפנו לא אש
Lo' á'id k'éllä millin,	14	לא אעד כאלה מלן
B'im'rékhem lô' 'šibännu;		באמריכם לא אשבנו
Od é'nä, kí maléti,	18	עוד אענה כי מלתי
Millím h'çiqátni rúch biṭn-.		מלם הצקתני רח בטני
Hen biṭn- k'jajn, lô' jippátech;	19	הן בטני כיין לא יפתח
K'obót ch'dašim jibbáqe'.		כאבת חדשם יבקע
Adábberá, v'jirvách li;	20	אדברה וירוח לי
Eftách ṣ'fatáj veé'nä!		אפתח שפתי ואענה
Al ná' eṣṣá' fené iš,	21	אל נא אשא פני אש
Veél adám lo' 'khánnä.		ואל אדם לא אכנה
Ki lô' jadá'ti, 'khánnä;	22	כי לא ידעתי אכנה
Kim''áṭ jiṣṣáen- 'óṣen-.		כמעט ישאני עשני
V'ulám š'ma' ná', -Jjob, millaj,	XXXIII 1	ואלם שמע נא איב מלי
Vekhól d'baráj ha'zína!		וכל דברי האזנה
Jošr libbi 'máraj v'dá'at;	3	ישר לבי אמרי ודעת
Ṣ'fatáj barúr millélu.		שפתי ברר מללו

8a3 vgl. XXXIII 4. **10a3** ἀκούσατε; שמעה. **11a** ἐνωτίζεσθέ μου τὰ ῥήματα; הן החלתי לדבריכם אזן. **11b3** so A; M עד תחקרן מלן. **12** > A. **13a3** מצאנו (würde ohne Hinzufügung von בו das Gegentheil des hier Gemeinten besagen). **14a1—3** M ולא ערך אלי (in der alten Orthographie wenig verschieden). A hat 14 (womit es ἀνθρώπῳ für לָאִשׁ = לא אש aus 13 verbindet) etwas verkürzt wiedergegeben: (ἀνθρώπῳ δὲ) ἐπετρέψατε λαλῆσαι τοιαῦτα ῥήματα = לו עד כאלה מלן באמריכם לא תְשִׁבֻן. Jedenfalls fand A noch אלה statt אלי und kein ו vor 14b1. Uebersetze: nicht werde ich derartige Reden (wie ihr sie geführt habt) wiederholen. **15—17** > A. **18a1—2** in A noch hier, von dem Interpolator in M als Schluss von 16 und Anfang von 17 benutzt. **XXXIII 2** auch für Elihu zu prosaisch. **3a4** ist zweites Prädicat des vorhergehenden Satzes, wie das Genus von 3b2 beweist.

Ruch Él 'aṣátni gám -ni,	4	רח אל עשתני [גם אני]
V'niš'mát Šaddáj t'chajjéni.		ונשמת שדי תחיני
-M tukhál, h'šibéni, ''rókha;	5	אם תכל השבני ערכה
Lefánaj hitjaççába!		לפני התיצבה
Hen 'ní khefikha lá El;	6	הן אני כפך לאל
Mechómr qoráçti gám -ni.		מחמר קרצתי גם אני
Hen -máti lō' t'ba''täkka,	7	הן אמתי לא תבעתך
V'akhpí 'aläkha jikhbad.		ואכפי עליך יכבד
Ákh ámartá beóznaj,	8	אך אמרת באזני
Veqól milläkha éšma':		וקל מליך אשמע
Zakh ánokhí, b'li fáša';	9	זך אנ[כ]י בלי פשע
Chaf -nókhi, v'lō' 'avón li.		חף אנכי ולא עון לי
Hen t'núot 'álaj jímça';	10	הן תנאת עלי ימצא
Jachš'béni léojéb lo.		יחשבני לאיב לו
Hen zót ça''qát-, v'lo' já'nen-;	12	הן זאת צעקתי ולא יענני
Ki jírbä 'Lóhim mé'noš.		כי ירבה אלה[ם] מאנש
Maddú' eláv ribóta,	13	מדע אלו רבת
Ki khól d'baráj lo' já'nä?		כי כל דברי לא יענה
Ki béachát j'dabbér El,	14	כי באחת ידבר אל
V'bištájim, lō' j'šurún'ha.		ובשתים לא ישרנה
Bach'lóm, chez'jóni lájla,	15 a	בחלם חזין לילה
Biténumót ''le míškab,	c	בתנמת עלי משכב
Az jíglä ózen 'nášim,	16	אז יגלה אזן אנשם
Ub'músarím jechíttem.		ובמסרם יחתם
Jachṣókh adám me'ávla,	17	יחשך אדם מעולה
V'gevá miggäber j'khássech,		וגוה מגבר יכסח
L'hasír nafšó minní šacht,	18	להסר נפשו מני שחת
V'chajjáto mé''bor báššalch.		וחיתו מעבר בשלח

7b2 + לא. **8a** in A etwas abgekürzt hinter 8b. **8b2** ῥημάτων σου; מלן. **11** wörtlich aus XIII 27 wiederholt. **12a2** so A; M + לא (da hier der Vers irrig für Rede Elihu's, statt Iob's, gehalten ward). **12a3** M צדקת; A δίκαιός εἰμι = צדקתי. **12a4—5** καὶ οὐκ ἐπακήκοέ μου; אענך. **12b** klagt darüber, dass sich Gott auf das Recht des Stärkeren stütze, statt auf die Klagen Iob's, welcher hier noch spricht, zu antworten und sein hartes Verfahren gegen denselben zu rechtfertigen. **13b3** so A; M דברו. Elihu lässt sein Referat über die Aeusserungen Iob's in die oratio directa übergehen. **15b** wörtlich aus IV 13. **17a1** und **18a1** haben jetzt ihren Platz mit einander vertauscht; offenbar falsch, da 17 das Mittel, 18 den Zweck angibt. **17a3** ἀπὸ ἀδικίας; מעשה. **17b3** M יכסה (als ob *den Hochmuth vor jemandem verbergen* bedeuten könnte: ihn demüthig machen). Der Hochmuth wird mit üppig wuchernden Ranken verglichen, welche die göttliche Erziehung abschneidet.

V'hukhách b'makh'ób ʿal miš-	19 a	והכח במכאב על משכב
V'zih'máttu chájjató lachm; [kab,]	20 a	וזהמתו חיתו לחם
Jikhlä b'ṣaró merói,	21	יכלה בשרו מראי
Vešúppu ʿáçemótav.		ושפו עצמתו
V'tiqráb laššáchat náfšo,	22	ותקרב לשחת נפשו
Vechájjató lam'mítim,		וחיתו לממתם
Im lóʾ ješ ʿálav mál'akh,	23	אם [לא] יש עלו מלאך
Melíç, -chad minni álef.		מלץ אחד מני אלף
Vichóneného v'jómar:	24	ויחננה ויאמר
Pedéhu méradt šáchat;		פדה מרדת שחת
Jitpáš b'ṣaró minnóʿar,	25	יטפש בשרו מנער
Jašób limé ʿalúmav!		ישב לימי עלמו
Jeʿtár el 'Lóh, v'jirçéhu;	26 a	יעתר אל אלה וירצה
Vajjárʾ panáv bit'rúʿa.	b	וירא פנו בתרעה
Jassór ʿal náfšo jómar,	27 a	יסר על נפשו יאמר
Vajjášeb lé'noš çádd'qo.	26 c	וישב לאנש צדקה
Chaṭáʾt- v'jašár heʿvéti,	27 b	חטאת וישר העויתי
V'loʾ šáva li k'chaṭṭáti;	c	ולא שוה לי [כחטאתי]
Padá nafš- méʿbor báššacht,	28	פדה נפשי מעבר בשחת
V'chajjáti báor tír'ä.		וחיתי באור תראה
Haqšéb, Ijjób, šemáʿ li;	31 a	הקשב איב שמע לי
Vejáʿan 'Lóh amáraj!	XXXIV 1	ויען אלה אמרי

---

19 a 4 so A; M משכבו. **19 b** > A. **20 a** hat der in Said. It. erhaltene ursprüngliche Text von A für βρωτὸν σίτου nur ein einziges Wort (ϥⲣⲉ, escam). **20 b** > A. **21 b 2** so A; M + לא ראו (ursprünglich falsche Glosse zu 21 a 3 und an der jetzigen Stelle sinnlos, da man blossgelegte oder durch Abmagerung hervortretende Knochen ja gerade sieht). **23 a 1** ist conditional, nicht negirend, wie A will, wo auch עלו und מלץ irrig im feindlichen Sinne aufgefasst sind. **23 b 4** folgt jetzt ein überzähliger Stichos. **24 a 1** = der bemitleidet ihn. **24 b 1** ἀνθέξεται; פדעה. **24 b 3** so A; M + מצאתי כפר. **25 a 1** so A; M רטפש. Der Vers, welcher in A doppelt übersetzt scheint (vgl. XXI 24), gehört noch zu der Fürbitte des Engels. **26 a** = wenn er dann (nach der Intercession des Engels) zu Gott fleht, so wird dieser ihn gnädig annehmen. **27 a** ἀπομέμψεται ἄνθρωπος αὐτὸς ἑαυτῷ; ישר על אנשם ויאמר. Die Umstellung des Stichos erfolgte, um das *Sprechen* unmittelbar vor die Dankesworte des Erretteten zu bringen, scheitert aber daran, dass 27 a den Inhalt von 27 b—c ankündigt, 26 c den von 28. **26 c 3** so A (nur mit falscher Auffassung der Aussprache); M צדקתו. Uebersetze: und er theilt den Menschen seine Rechtfertigung mit. **29—30** > A (Origenes hielt die Uebersetzung von 28 für 30). **31 b—33** > A. **XXXIV 1. 3** ויאמר. Uebersetze: so werde ich für Gott das Wort führen. Eine ähnliche entbehrliche Ueberschrift hat A schon vor XXXII 18. An unserer Stelle ist sie nach XXXIII 31 geradezu widersinnig.

Šim'ʿú, chakhámim, míllaj;	2	שמעו חכמם מלי
V'jod'ʿím, ha'zínu, má-ṭṭob!		וידעם האזנו מה טב
Ki -már Ijjób: çadáqti,	5	כי אמר איב צדקתי
Ve Él hesír mišpáṭi;		ואל הסר משפטי
ʿAl míšpaṭi akházzeb,	6	על משפטי אכזב
Anúš chiççí b'li fášaʿ.		אנש חצי בלי פשע
-Rach l'chébra ʿím po'ʿlé avn,	8	ארח לחברה עם פעלי און
Laláкht ʿim án'še rášaʿ.		ללכת עם אנשי רשע
Ki -már: lo' jískon gáber,	9	כי אמר לא יסכן גבר
Bir'çóto ʿím Elóhim.		ברצתו עם אלהם
Chalíla l' Él meräšaʿ,	10b	חללה לאל מרשע
Ulé Šaddáj meʿável!	c	ו[ל]שדי מעול
Ki fóʿal -dám j'šallém lo,	11	כי פעל אדם ישלם לו
Ukh'órch iš jámçiännu.		וכארח אש ימצאנו
Af ómnam Él lo' járšiʿ,	12	אף אמנם אל לא ירשע
V' Šaddáj lo' j'ʿávvet mišpaṭ!		ושדי לא יעות משפט
Mi fáqad ʿálav árço,	13	מי פקד עלו ארצה
Umí ṣam tébel kúllah?		ומי שם תבל כלה
Im jášib élav rúcho,	14	אם ישב אלו רחו
V'niš'máto élav jé'sof,		ונשמתו אלו יאסף
Jigváʿ kol báṣar jáchad,	15	יגוע כל בשר יחד
V'adám ʿal ʿáfar jášuḅ.		ואדם על עפר ישב
Veím biná, šim'ʿá zot;	16	ואם בנה שמעה זאת
Ha'zina l'qóli míllaj!		האזנה לקל מלי
H'af ṣóne' mišpaṭ jáchboš;	17	האף שנא משפט יחבש
V'im çáddiq kábbir táršiʿ?		ואם צדק כבר תרשע

2b2 so A; M + לי. **2b3—4** in A noch hier (Cod. Alex. Cod. Ephr. rescr. Cod. Venet. Compl. Ald. Said. Memph. τὸ καλόν); in M durch den Einschub vom Vorhergehenden getrennt. Der nachhexapl. Text hat entweder τὸ καλόν an der richtigen und ὅτι (bzw. τί) καλόν an der falschen Stelle, oder nur letzteres. **3—4** > A (3 aus XII 11 entlehnt). **7** > A (derartige Ausfälle sind angesichts von XLII 8 bei Elihu undenkbar, da dieser ja das absolut Richtige vortragen soll). **8a1** so A nach Said. ⲙ̄ⲡⲉⲓ̈ⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲉⲓ̈ ⲉ̄ⲧⲉϩⲓ̈ⲏ̄ = οὐχ ὁδοῦ κοινωνήσας (wobei ל in לחברה als לא aufgefasst ward); M וארח (um Anschluss an 7 zu gewinnen). Aus der saidischen Lesart, wo nicht nur ἥ, sondern auch οὐδὲ fehlt (letzteres Wort ist unmittelbar vorher durch ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡⲉ wiedergegeben), lassen sich alle anderen leicht ableiten. **8b1** so A; M וללכת. **11** aus stylistischen Gründen in A etwas abgekürzt; doch beweist jedenfalls ἕκαστος αὐτῶν = אש, dass der Uebersetzer auch 11b vorfand. **14a2** nach dem Ketib der *Orientalen*. **14a3** so A; M + לבו (um der falschen *occidentalischen* Lesart ישם einen Sinn abzugewinnen).

Heámer l'mälekh ráša',	18	האמר למלך רשע
'Šer lô' naṣá' p'ne ṣárim,	19	אשר לא נשא פני שרם
V'lo' nikkar šô' lif'né dal,		ולא נכר שע לפני דל
Ki má'ṣe jádav kúllam?		כי מעשה ידו כלם
Jegô''šu 'ám v'ja'bóru;	20 b	ינעשו עם ויעברו
V'jasíru ábbir, lô' b'jad.	c	ויסרו אבר לא ביד
Ki 'énav 'ál dar'khé iš,	21	כי עינו על דרכי אש
Vekhól çe'ádav jír'ä.		וכל צעדו יראה
En chóšekh ló v'en çálmut,	22	אין חשך [לו] ואין צלמת
L'hissáter šám po''lé avn.		להסתר שם פעלי און
Jarô' kabbírim lô' cheqr;	24 a	ירע כברם לא חקר
Ki jákkir má'badéhem.	25	כי יכר מעבדיהם
Jedô'akhú rešá'im,	26	ידעכו רשעם
Sefáqam bím'qom róim;		ספקם במקם ראם
Ašér sarú meách'rav,	27	אשר סרו מאחרו
V'khol d'rákhav lô' hiṣkílu.		וכל דרכו לא השכלו
An'šé lebáb jom'rú li,	34	אנשי לבב יאמרו לי
Ug'bár chakhám, šomé' li:		וגבר חכם שמע לי
Ijjób lo' b'dá'at j'dábber,	35	איב לא בדעת ידבר
Ud'bárav lô' beháṣkil.		ודברו לא בהשכל
-Lam jíbchar Ijjob näçach,	36	אלם יבחר איב נצח
'Al t'šúbot b'án'še áven!		על תשבת באנשי און
Ki jósif 'ál chaṭṭá'to,	37 a	כי יסף על חטאתו
V'jirbä amárav lá El.	c	וירבה אמרו לאל
Hazót chašábta l'míšpaṭ,	XXXV 2	הזאת חשבת למשפט
Amárta çidqi mé El,		אמרת צדקי מאל

---

18. 1 = darf gesagt werden? **18. 2** so A; M + בליעל. **18. 3** so A; M + אל נדבם (macht den folgenden Relativsatz anschlusslos). **19 c** in A κενὰ γὰρ (so Said. statt δὲ) αὐτοῖς ἀποβήσεται (setzt 'כָּלְּמָ voraus). **19 c 4** nämlich sowohl der Reiche als der Arme. **20 a** > A. **20 b 1—2** hat A für יִגְעוּ שֹׁוְעָם gehalten. **20 c 2** las A אֹבֵד. **23** > A. **24 b** > A. **25. 1** M לכן (dreht das Causalverhältniss geradezu um); A übergeht das Wort. **25. 3** so A; M + והפך לילה. **26 a 1** ἔσβεσε (ohne das in Cod. Ephr. rescr. fehlende δὲ); וידכאו. In M ist das Wort irrig mit dem vorhergehenden Einschube verbunden. **26 a 2** so A; M vorher תחת, obgleich die hier Erwähnten w i r k l i c h Frevler sind. **27 a 1** so A; M + על כן. **28—33** > A. **36 a 1—2** οὐ μὴν δὲ ἀλλὰ μάθε; אבי יבחן. Uebersetze: aber möchte doch Iob lieber lautere Gesinnung wählen, als Erwiederungen nach Art von Sündern! Wegen נצח vgl. Hab. i 4 mit Is. xlii 3, sowie Prov. xxi 28. **36 a 3** M + עד. **37 b** vielleicht ursprünglich Glosse zu XXXIV 26. **XXXV 1** eine sehr überflüssige Specialüberschrift für vier Strophen, welche zudem nur das in XXXIV 9 angekündigte Thema ausführen. Dass der

Ki tómar: má-jjiskón lakh,	3	כי תאמר מה יסכן לך
Ma ó'il méchaṭṭá'ti?		מה אעל מחטאתי
Habbéṭ šamájim úr'e;	5	הבט שמים וראה
V'šur š'cháqim, gáb'hu mímmakh!		ושר שחקם גבהו ממך
-M chaṭá'ta, má-ttif'ál bo;	6	אם חטאת מה תפעל בו
V'rabbú f'ša'äkha, má-llo?		ורבו פשעיך מה לו
-M çadáqta, má-ttittén lo,	7a	אם צדקת מה תתן לו
Notén š'murót ballájla,	10b	נתן שמרת בלילה
Mall'fénu míbbah'mót arç,	11	מלפנו מבהמת ארץ
V'me'óf šamájm j'chakk'ménu?		ומעוף שמים יחכמנו
Akh ṣ'fát šav' lóʾ jišmá' El,	13	אך [שפת] שוא לא ישמע אל
Ve Šáddaj lóʾ j'šuränna.		ושדי לא ישרנה
Af kí tomár: lo' j'šúren-;	14	אף כי תאמר לא ישרני
Don l'fánav, út'hallél lo!		דן לפנו ותהלל לו
Kattár li z''ér, v' -chavväkka!	XXXVI 2	כתר לי זעיר ואחוך
Ki 'ód bi lé 'Loh míllim.		כי עוד [בי] לאלה מלם
Eṣṣáʾ de'í l'meráchoq,	3	אשא דעי למרחק
Ul'fó''li étten çädeq.		ולפעלי אתן צדק
Ki ómnam lóʾ šaqr míllaj;	4	כי אמנם לא שקר מלי
T'mim dé'ot 'ímm'kha hénna.		תמם דעת עמך הנה
El lóʾ jim'ás bar v''ónä;	5	אל לא ימאס בר וענה
Çaddíq lo' j'chájjä ráša'.	6a	צדק לא יחיה רשע

Stichos XXXIV 1 zu einer Ueberschrift verschrieben worden war, hat dann die Hinzufügung von zwei (in A drei) weiteren Specialüberschriften veranlasst.

3 in A etwas abgekürzt ἢ ἐρεῖς · τί ποιήσω ἁμαρτών (so Cod. Alex. Cod. Ephr. rescr. Ald. Compl. Said. Memph. Syrohex.), was in anderen Textzeugen ausgefallen ist. **3a4** hat 2b2 zum Subject, indem der Widerspruch hervorgehoben werden soll, dass sich Iob seiner Gerechtigkeit rühme und dieselbe doch für werthlos erkläre. **6b3** + תעשה. **7b—10a** > A. **10b2** φυλακάς; זמרות. Die Participialsätze sind Apposition zu dem Suffixe in לו; der erste bezeichnet Gott, mit Rückblick auf 5, als Schöpfer des Mondes und der Sterne, demnach als unendlich erhaben, allmächtig und des Menschen nicht bedürfend, dem Er vielmehr selbst gern alle guten Gaben verleihe (11), wenn sich dieser nur in der richtigen Weise an Ihn wenden wolle (13). **11b2** so A; M השמים. **12a** > A. **12b** ursprünglich irrige Glosse zu 11; im jetzigen Zusammenhange sinnlos, da die Hilfesuchenden ja selbst Sünder sind. **13a2** durch das feminine Suffix in 13b3 gefordert. **14a5** so A; M תשרנו. **14b3** so A; M ותחלל (vielleicht durch den Refrain in Ps. XLII—XLIII veranlasst). Uebersetze: demüthige dich vor Ihm, so wirst du Ihn noch (zum Danke für deine Errettung) lobpreisen können. **15—16** > A. **XXXVI 1** letzte Separatüberschrift, den jetzigen in XXVII 1; XXIX 1 nachgebildet. **5. 2** so A; M כבר ולא. **5. 4—6a1** so A (wo nur irrig der Accusativ ענה als Verbum

-M lo' jišm''u, b'šálch ja'bóru,	12	אם לא ישמעו בשלח יעברו
Vejígv''u bíb'li dá'at;		ויגועו בבלי דעת
Tamút bannó'ar náfšam,	14	תמת בנער נפשם
Vecháj̄jatám baqq'déšim.		וחיתם בקדשם
J'challéç 'aní be'ónjo,	15	יחלץ עני בעניו
Vajjígel b'láchaç óznam.		ויגל בלחץ אזנם
Mišpáṭ 'aníjjim jítten;	6 b	משפט ענים יתן
Lo' jígra' miççaddíq din.	7 a	לא יגרע מצדק דן
Chemá, pen t'sít'kha b'şófeq;	18	חמה פן תסתך בשפק
V'rob kófer ál jaṭṭäkka!		ורב כפר אל יטך
Hajé'arékh šav''khá lo,	19	היערך שועך לו
Baçúr l'khol má'maççé khoch?		בצר לכל מאמצי כח
Hiššámer, ál tefn él avn!	21 a	השמר אל תפן אל און
Ki mí khamóhu móra'?	22 b	כי מי כמה מורה
Mi fáqad 'álav dárko;	23	מי פקד עלו דרכו
V'mi -már: pa'álta 'ávla?		ומי אמר פעלת עולה
Zekhór, ki tásgi' fó'lo,	24	זכר כי תשגא פעלו
Ašér šor'rú anášim!		אשר שררו אנשם
Ki j'gára' níṭ'fe máṭar,	27	כי יגרע נטפי מטר
Jizz'lú š'chaqím ''le -dám rab.	28	יזלו שחקם עלי אדם רב

---

aufgefasst wird, von welchem צדק, in Wirklichkeit ein Nominativ und Attribut Gottes, als Accusativ abhängen soll); M כבר כח לב. Zu übersetzen: Gott verschmäht nicht den Unschuldigen und Bedrückten; der Gerechte (Gott) erhält den Frevler nicht am Leben. **6a2** fehlt in Said. δὲ vor οὐ; A setzt also nicht etwa ולא voraus. **7b—11** > A.

12 und **14** sind die Ausführung von 6a, die folgende Strophe die von 5, während in M alles wirr durcheinander geht. **12a1** so A; M ואם (weil hier der Vers einen Gegensatz zu 11 bildet). A bietet den Inhalt von 12b nur in Folge freierer Uebersetzung vor 12a. **13** > A. **15b** ist in A nicht übergangen, da יחלץ als τιτρωσκομένη zum Vorhergehenden gezogen ist und ἔθλιψαν dem לחץ entspricht. **6b—7a** in A noch an dieser Stelle. **6b1** ומשפט. **7a4** χρίμα; ענו. **16—17** > A. **18a1** so A; M vorher כי (um Anschluss an den Einschub zu gewinnen). **18a3** M יסתך. Uebersetze: lass Zorn dich nicht gegen den Züchtiger (Gott) aufreizen! **19a3** M לא. **19b2** M וכל. Zu übersetzen: kann dein Schreien (mehr der Entrüstung als des Flehens) Ihm vorgelegt werden, der (in seiner unnahbaren Majestät) allen Kraftanstrengungen unzugänglich ist? **21b—22a** > A. **22b1** in A noch hier, in M durch den Einschub vom Folgenden getrennt und vor 21b gerathen. **25—26** A. **27—28** führt den Regen ebenso als Hauptbeispiel der segenspendenden und preiswürdigen Thätigkeit Gottes an, wie V 10—11. **27. 3** so A; M + מים יזקו. **27. 4** so A; M + לאדו אשר. **28. 1** bezeichnet die Folge. **28. 2** so A; M + ירעפו. **29—32** > A.

Jaggíd ʿaláv reʿéhu,	33	יגד עלו רעה
Meqánneʾ áf ʿal ʿávla.		מקנה אף על עולה
H'loʾ l'zót jechrád libbäkha,	XXXVII 1	הלא לזאת יחרד לבך
Vejíttar mímmeqómo?		ויתר ממקמו
ʿOṣä g'dolót, v'loʾ nédaʿ;	5 b	עשה גדלת ולא נדע
Ki l'šäleg jómar: h'vé arç!	6 a	כי לשלג יאמר הוא ארץ
Bejád kol ádam jáchtom,	7	ביד כל אדם יחתם
L'daʿt kól 'našim maʿṣéhu.		לדעת כל אנשם מעשה
Tabóʾ chajjá b'mo áreb,	8	תבא חיה במו ארב
V'bim'ʿónotäha tíškon;		ובמענתה תשכן
Min háchadr táboʾ súfa,	9	מן החדר תבא ספה
Umímmezárim qára.		וממזרם קרה
Af b'rí jaṭrích ʿab, jáfiç,	11	אף ברי יטרח עב יפץ
V'huʾ m'síbbot b'táchbulótav;	12	והא מסבת בתחבלתו
L'foʿ'lám kol, 'šér jeçávvem,		לפעלם כל אשר יצום
ʿAlé f'ne tébel árço.		על פני תבל ארצה
Haʾzína zót, Ijjób, ʿ'mod,	14	האזנה זאת איב עמד
Vehítbonén nifl'ót El!		והתבונן נפלאת אל
H'tedáʿ b'ṣum 'Lóh peʿálav,	15	התדע בשם אלה פעלו
Vehófiʿ ór ʿanáno?		והופע אור עננו
H'tedáʿ ʿal míflesé ʿab,	16	התדע על מפלשי עב
Venífleót t'mim déʿim;		ונפלאת תמם דעם
Ašér b'gadäkha chámmim,	17	אשר בגדיך חמם
Behášqiṭ árç middárom?		בהשקט ארץ מדרם
Hodíʿen-, má-nnomár lo?	19	הודעני מה נאמר לו
Loʾ náʿrokh mípp'ne chóšekh.		לא נערך מפני חשך

33a3 = sein Lärmruf, Donnerschall. **XXXVII1a1** οὐχ; אף (aus XXXVI33b2 wiederholt). **1a4** so A; M לבי (sehr störend, da ja Iob durch Hinweisung auf das Gewitter erschüttert und umgestimmt werden soll). **2—5a** > A. **6b** > A (und zwar einschliesslich auch des ersten וגשם מטר, dessen Uebersetzung Said. noch nicht hat, die hexapl. Handschriften mit dem Asterisk bezeichnen und der Sprachgebrauch dem Theodotion zuweist, wenngleich sie MONTFAUCON durch ein Versehen dem ersten Uebersetzer zugeschrieben hat). Der Zusatz anticipirt 11—12. **7a** ist in A inhaltlich durch τὴν ἑαυτοῦ ἀσθένειαν vertreten. **7b3** ἄνθρωπος; אנשי. **8a1** ותבא. **10** > A. **11** wird in A durch τὸ ὕδωρ vorausgesetzt. **11. 5** so A; M + ענן אורו (aus 15b; hier sehr lästig). **12a1** nämlich die Wolke. **12a2** so A; M + מתהפך (richtige Glosse zum Vorhergehenden). **12b** beziehen sich die Suffixe auf die Gewitterwolke und auf das Nass, mit welchem sie beladen ist. **13** > A. **15a4** ἔργα αὐτοῦ; עליהם. **16b1** so A; M מפלאת. **18** > A. **19a1** so nicht nur A, sondern auch das Ketib der *Orientalen*.

Haj'súppar ló, ki 'dábber;	20	היספר לו כי אדבר
Im ámar íš, ki j'búlla'?		אם אמר אש כי יבלע
Ve'átta ló' raú or,	21 a	ועת לא ראו אור
Bahír hu' báššecháqim;	b	בהר הא בשחקם
'Alé Elóh norá' hod;	22 b	עלי אלה נורא הד
Šaddáj, lo' méça'núhu.	23	שדי לא מצאנה
Ṣaggí' khoch v'šófeṭ míšpaṭ,		שגא כח ו[שפט] משפט
Veráb ç'daqá lo' já'nä.		ורב צדקה לא יענה
Lakhén j'reúhu 'nášim;	24	לכן יראה אנשם
Lo' jír'ä kól chakh'mé leb.		לא יראה כל חכמי לב

Behemoth und Leviathan.

Hinné na' b'hémot 'ímmakh!	XL 15	הנה נא בהמת עמך
Chaçír kabbáqar jókhel.		חצר כבקר יאכל
Hinné na' khócho b'mótnav,	16	הנה נא כחו במתנו
V'onó biš'ríre biṭno!		ואונו בשררי בטנו
Jachpóç z'nabó kh'mo árez;	17	יחפץ זנבו כמו ארז
Gidé fachdáv jiṣrágu.		גדי פחדו ישרגו
''Çamáv afíqe n'chúša;	18	עצמו אפקי נחשה
Gerámav kím'ṭil bárzäl.		גרמו כמטל ברזל
Ki búl harím jiṣ'ú lo,	20	כי בל הרם ישאו לו
V'chajjót ṣadä j'ṣachéqu,		וחית שדה ישחקו
Šam táchat çé'lim jíškab,	21	שם תחת צאלם ישכב
Beséter qánä v'bíçça.		בסתר קנה ובצה
H'timšókh livjátan b'chákka,	25	[ה]תמשך לויתן בחכה
Ub'chäbel tášqi' .l'šóno?		*ובחבל תשקע לשנו

---

21 schliesst a minori ad majus von der Unmöglichkeit, in die am Himmel sichtbare Sonne zu blicken, auf die Unbegreiflichkeit Gottes; ein schöner Gedanke, welchen das Einschiebsel 21c—22a gründlich zerstört, ohne einen anderen an die Stelle zu setzen. **21c** > A (obgleich Origenes irrig meinte, der Uebersetzer habe 21b übergangen). **23c3—4** = braucht (anmassenden Fragern über seine Weltregierung) nicht Rede zu stehen, keine Rechenschaft abzulegen. **24a1** deshalb, weil er es, als der Allmächtige und Gerechte, ohne weiteres beanspruchen kann. **XL 15a3** so A; M + אשר עשיתי. **19b** fand A noch nicht in dem geschraubten und grammatisch unmöglichen Texte von M, sondern in der Form העשוי לשחק בו vor; ein Fragesatz, welcher erklärende Glosse zu 29a zu sein scheint und, nach seiner Aufnahme in den Text an falscher Stelle, einen aus Prov. VIII 22 entnommenen Parallelstichos erhalten hat. **20a1** = wann. **20b1** so A; M וכל חית. **20b2** M השדה. **22** allzu tautologische Doublette zu 21. **23a** sehr ungeeignet für ein im Wasser lebendes Thier. **23b—24** > A. **25b** hielt Origenes fälschlich für übersetzt und ergänzte daher den bereits vorhandenen Stichos 26a aus Theodotion.

H'taşím agmón beáppo,	26	התשם אגמן באפו
Ub'chóch tiqqób lechájav?		ובחוח תקב לחיו
H'jarbä lekhá tachnúnim;	27	הירבה לך תחננם
Im j'dábber -läkha rákkot?		אם ידבר אליך רכת
H'jikhrót berít me'ímmakh,	28	היכרת ברת [מ]עמך
Tiqq'chännu l''äbed 'ólam?		תקחנו לעבד עלם
Hat'şácheq bó kaççíppor,	29	התשחק בו כצפר
V'tiqš'rännu l'ná''rotäkha?		ותקשרנו לנערתך
Jikhrú 'aláv chabbárim,	30	יכרו עלו חברם
Jechçúhu bén kená'nim?		יחצה בין כנענם
Hat'málle' b'şúkkot 'óro,	31	התמלא בשכת עורו
Ub'çílçal dágim róšo?		ובצלצל דגם ראשו
Şim mé'aláv kappäkha;	32	שם [מ]עלו כפך
Z'khor mílchamá al tósaf!		זכר מלחמה אל תוסף
Mi gílla p'né lebúšo;	XLI 5	מי גלה פני לבשו
Bekháfl risnó mi jábo'?		בכפל רסנו מי יבא
Dal'té fanáv mi fíttech?	6	דלתי פנו מי פתח
Sebíbot šinnav éma.		סבבת שנו אימה
Gevó 'fiqé magínnim;	7	גוה אפקי מגנם
Segóro kéchotám çar.		סגר[ו כ]חתם צר
Ächád b'ächád jiggášu,	8	*אחד באחד יגשו
V'ruch ló' jabó' benéhem.		ורח לא יבא בינידם
'Aţišató tahél or;	10	עטשתו תהל אור
V''enáv k''af'áppe šáchar.		ועינו כעפעפי שחר
Minn'chírav jéçe' 'ášan,	12	מנחרו יצא עשן
Kedúd nafúch veógem.		כדד נפח ואגם

27a2 σοι; אליך (aus dem Parallelstichos). **28a3** = nach deinem Sinne. **32** ironische Abmahnung vom Angriffe auf das Krokodil: lass deine Hand von ihm ab, gib den Gedanken auf, mit ihm zu kämpfen! Die gewöhnliche Erklärung ist sehr unklar und verzwickt. **32b1** Infinitiv. **XLI 1–3** vom Einschalter der Elihurede dem Eingange der Rede Jahve's XXXVIII 2—3 substituirt, als welche durch Bezeichnung Iob's als des unmittelbaren Vorredners den Einschub dementirte; daher von Iob XLI 1–2 in der dritten Person gesprochen wird. Lies mit A in 3 וישלם, ebenso in 2 יערני (die den Parallelismus zerstörende Lesart in M sollte die Verse in nothdürftigen Zusammenhang mit der Beschreibung des Krokodiles bringen, in welche sie jetzt hineingerathen sind). **4** > A (ein wahrer Chrienübergang, welcher 1—3 mit dem jetzt Folgenden in Verbindung bringen sollte). **7a1** τὰ ἔγκατα αὐτοῦ (falsch aufgefasst statt: sein Rücken); גאוה. **9** > A (nach 8 mehr als überflüssig). **11** scheint aus Glossen in Prosa zu bestehen, da 11a in unerträglicher Weise mit 13b zusammenfällt, während 11b1 eine verdächtige Aehnlichkeit mit 12b1 hat. **12b3** M ואגמן.

Nafšó gächálim t'láheṭ;	13	נפשו נחלם תלהט
Veláhab mippiv jéçe'.		ולהב מפו יצא
Beçávvaró jalín 'oz,	14	בצוארו ילן עז
Ul'fánav táduç d'ába.		ולפנו תדץ דאבה
Mapp'lé b'ṣaró dabéqu;	15 a	מפלי בשרו דבקו
Libbó jaçúq k'falch táchtit.	16	לבו יצק כפלח תחתת
Miṣṣéto j'gúru élim;	17	משתו יגרו אלם
Miššibram jitchaṭṭáu.		משברם יתחטאו
Mašgä charb, b'lí taqúm ch'nit;	18	משגה חרב בלי תקם חנת
Lo' jábrichännu bén qašt.	20 a	לא יברחנו בן קשת
Jachšób letäben bárzäl,	19	יחשב לתבן ברזל
L''eç riqqabón nechúša.		לעץ רקבן נחשה
L'qaš néhp'khu ló ab'né qal',	20 b	לקש נהפכו לו אבני קלע
V'jiṣcháq lerá'aš kídon.	21 b	וישחק לרעש כדן
Tachtáv chaddúde cháreṣ;	22	תחתו חדדי חרש
Jirpád charúç 'alé ṭiṭ.		ירפד חרץ עלי טט
Jartích kassír meçúla;	23	ירתח כסר מצלה
Jam jáṣim kámmerqácha.		ים ישם כמרקחה
Ach'ráv jeór netíbo;	24	אחרו יאר נתב[ו]
Jechášeb t'hóm leṣéba.		יחשב תהם לשיבה
En 'ál 'afár mošléhu,	25	אין על עפר משלה
Hä'áṣu libelí chat.		העשו לבלי חת
Et kól gabóh, jir'éhu;	26	את כל גבה יראה
Hu' mälekh 'ál kol b'né šachç.		הא מלך על כל בני שחץ

---

15 b > A. **16. 2** + כמו אבן ויצק (verräth sich schon durch die Wiederholung des Verbums, welche bei der Aufnahme in den Text hinzukam, als Glosse zum Folgenden). **18. 5** so A; M + מסע ושריה (höchst lästiger Zusatz). Uebersetze: es (das Krokodil) lässt das Schwert an sich abgleiten; der Speer haftet nicht an ihm. **20 a** ward umgestellt, weil man 18 (sogar in dem kürzeren ursprünglichen Texte von A) für ein Distichon hielt. **21 a** > A (sollte dem durch die Umstellung von 20 a zerstörten Parallelismus wieder aufhelfen). **22** erklärt die Unverwundbarkeit des Krokodils damit, dass es sogar am Unterleibe geschützt ist. **24 a** fehlt in A, wenn nicht etwa τὸν τάρταρον irgendwie darauf zurückgeht. **24 b 1** ist die Vocalisation geradezu sinnlos. **26 a 4** wie Cant. ɪ 6.

Nachzutragen:

III 23 ist nach A (wo דרכו נסתרה noch fehlt) so herzustellen יִמָּצֵא קבר לגבר׃ אַשְׁרָיו וְיָסֵךְ אלה בעדו (wann sich ein Grab für den Mann findet, dann Heil ihm, und dann erst hat ihn Gott sicher eingehegt, vgl. I 10). Die beiden ersten Worte wurden irrig zum Vorhergehenden gezogen und veranlassten so die successive Entstehung von 22. **24a** כי לחמי אנחתי (ohne תבא; der Vers begründet den vorhergehenden durch Hinweisung auf Iob's eigenes Schicksal). **IV 2—5** הנה יסרת רבם׃ כשל יקמן מליך׃ עת תבא אליך׃ וַתֵּנַע ותבהל (3b und 4b aus Is. XXXV 3, mit einer kleinen, durch Iob IV 4a nöthig gewordenen Veränderung; in 5 hat A כי noch nicht, dagegen ו vor תנע, welches zweite Person und von יגע abzuleiten ist; die bisherige falsche Auffassung hat den Zusatz עדיך veranlasst, während ותלא, oder nach A תלאה, aus 2a stammt). **20b** ist לנצח aus Is. XXXIII 20 herübergenommen. **V 5b3** lies מחלבם (vgl. XXI 24). **S. 144, Z. 13** *b'moz'nójm*. **VI 10c—d** כי זאת יָאֳתָ לי מֵאֵל׃ לא כחדת אמרי קדש (denn das wäre mir Gott doch wenigstens schuldig, da ich die Worte des Heiligen nie verleugnet habe). Im Buche Iob finden sich, abgesehen von XIV 21—22, nur zwei absichtliche Textumstellungen (da XXVI 12—14 nur durch Zufall an seine jetzige, um zehn Stichen von der ursprünglichen entfernte, Stelle gerathen ist); nämlich die letzte Rede Sofar's, welche theils nach XXVII 6, theils nach XXVII 12 versetzt ist, um Iob die Vergeltungslehre aufzuzwingen; und XL 4—5, woraus man eine für sich bestehende Antwort Iob's gemacht hat, um eine zweite Gottesrede mit der Beschreibung der Nilungeheuer zu ermöglichen. **XXII 4b1** יבא. **S. 18, Z. 18** *jimmanáʿ*.

Zu den Proverbien trage man noch nach: **I 11a** אל יאמרו לך לך אתנו (mit Ergänzung des ersten לך aus A und Weglassung des aus Deut. XIII 9 entlehnten תבא אם). **S. 87, Z. 6 v. u.** שערם בער. **II 14a1** sprich הַשָּׂמְחָם. **IV 4c** שמר מִצְוֹתַי אל תשכח (da das in A noch fehlende Einschiebsel וחיה קנה חכמה קנה בנה nur, wie LAGARDE gezeigt hat, eine verstümmelte Dittographie des in A ebenfalls mit Recht fehlenden Verses 7 ist). **11b** ändere man nichts, sondern spreche *hidr'khátka* (3. sing. fem.) Ebenso ist **VIII 18a** statt der Wortumstellung das in Said. erhaltene γάρ = כי der LXX dem Stichos vorauszuschicken. **V 3a4** זנה (so A). Die Ezechianische Sammlung bestand ursprünglich nur aus XXV 11—XXVII 22, also aus lauter in sich abgeschlossenen Distichen; denn die fünf Tetrastiche XXV 2—10, welchen die Ueberschrift jetzt fälschlich vorhergeht, gehören noch zu dem mit XXIV 23 beginnenden Abschnitte. Das Liedchen zur Empfehlung der Landwirthschaft XXVII 23—27 wird ein Besitzer der Ezechianischen Spruchsammlung auf das leergebliebene Ende seines Exemplares geschrieben und so in diese heterogene Umgebung gebracht haben. Die Kapitel 28 und 29 bilden eine eigene, noch jetzt aus lauter einzelnen Distichen bestehende Sammlung, welche die Ezechianische durch stärkere Betonung des re-

ligiösen Momentes ergänzen sollte. **XXV 2 a 2** und **2 b 2** sind, wie aus Tob. xii 7. 11 erhellt, mit einander zu vertauschen, so dass 2 mit 3 ein Tetrastich über die Nothwendigkeit der Verschwiegenheit, ja Verschlossenheit, für den König bildet. Umgekehrt müssen die drei scheinbaren Tetrastiche der Ezechianischen Sammlung auf Distichen reducirt werden. Nämlich **XXV 21—22** ist zu lesen אם רעב איבך האכלה׃ ונחלם את חתה. Desgleichen **XXVI 18—19** הירה זקם חצם : וְאָמַר הלא משחק אני = wer Brandpfeile abschiesst, darf der wohl sagen: ich scherze ja nur? Von Betrug kann hier nicht die Rede sein, und כמתלהלה ist Variante zu 22 a 3. Endlich **XXVI 25 a** lasse man כו mit A weg und trenne die Worte so, dass 25 ein selbständiges Distichon wird, nämlich כי יְחַן נִקְלֶה אל תאמן = wann der Niederträchtige wohlwollende Theilnahme vorgibt, so traue ihm nicht! **S. 299, Z. 21 v. u.** nehme ich die zweite Correctur zurück, da sonst die Weisheit in dem ganzen Lied nirgends genannt sein würde. **XXX 33 a—b** כי מץ גֹּבַהּ יוצא חֵמָה : ומץ חלב יוצא חמאה.

So ist jetzt mit Proverbien und Iob die sichere Grundlage zu einer hebräischen Metrik gelegt, wozu noch eine ähnliche, bereits druckfertige, Bearbeitung der Klagelieder gehört (worin ich zeige, dass die vier ersten aus abwechselnd sieben- und fünfsilbigen Stichen bestehen). Denn diese drei Bücher sind gleichsam das Datum, zu welchem sich die beiden lyrischen Sammlungen, Psalter und Hoheslied, sowie die in historischen und prophetischen Schriften zerstreuten Dichtungen, als Quaesitum verhalten, insofern sie verschiedene, mühsam festzustellende, Strophenschemata befolgen. Bei der hohen Wichtigkeit der saidischen Uebersetzung für die Textgestaltung der Proverbien, und namentlich Iob's, möge hier noch als Lückenbüsser eine kleine persönliche Reminiscenz darüber Platz finden, wie dieser Schatz an's Licht gefördert worden ist. Während eines Spazierganges auf dem Monte Pincio 1883 erzählte mir der selige Bischof Agapios Bsciai, er habe sich eine *sehr schlechte und unvollständige* Propaganda-Handschrift des saidischen Iob copirt. In der alsbald bestätigten Hoffnung, darin den ursprünglichen Septuagintatext zu finden, ging ich gleich mit ihm in seine Wohnung, wo er mir seine Abschrift lateinisch vorlas (da ich erst im vorigen Jahre durch die Güte meines hochverehrten Herrn Collegen L. Reinisch einige Kenntniss des Koptischen erworben habe). Diese Unterredung führte zu dem (bald auch in Deutschland reproducirten) Artikel des *Moniteur de Rome* vom 26. October 1883, und schliesslich, Dank der Munificenz Seiner Heiligkeit und dem Fleisse Mgr. Ciasca's, zu der monumentalen römischen Ausgabe der saidischen Bibelübersetzung.

Dämonen, Geister und Zauber bei den alten Arabern.

Mittheilungen aus Djâhitz' *Kitâb al-haiwân*.

Von

Dr. G. van Vloten.

Das *Kitâb al-haiwân* des 255 H. verstorbenen Amr ibn Bahr al-Djâhitz verdient schon als eines der ältesten uns bewahrt gebliebenen Producte der arabischen Prosa-Literatur unser Interesse. Umsomehr aber, da wir in ihm das Werk eines Mannes besitzen, dessen vielseitige Kenntnisse trotz manchem Fehler doch immer grosse Bewunderung erregten. Wir wollen hier nur an die Anekdote bei Ibn Khallikân (i. t. Djâhitz) erinnern, dass der Vezir Abû-l-Fadhl ibn al-Amîd († 360 H.) einem Manne, der in seiner Gegenwart über Djâhitz' Leistungen mit Geringschätzung sprach, nur mit Schweigen antwortete. ‚Es kam mir', sagte er, ‚am besten vor, ihn in seiner Unwissenheit zu lassen; hätte ich ihm Gescheidtes erwidert und vor ihm meine Gründe entwickelt, so hätte er mit dem Durchlesen seiner Schriften den Anfang gemacht und wäre dadurch ein Mensch geworden. Denn Djâhitz' Bücher lehren erstens Verstand und zweitens Weisheit, und ich hielt ihn derselben nicht für würdig.' Wir wollen indessen gleich gestehen, dass dieses im Grossen und Ganzen wohl nicht unverdiente Lob doch, was das *Kitâb al-haiwân* besonders betrifft, gewissen Beschränkungen unterliegt. Um den schwersten seiner Fehler am ersten zu erwähnen, so halte ich mich, nachdem ich die Bekanntschaft des Werkes gemacht habe, für berechtigt, die Meinung auszusprechen, dass es in der arabischen Literatur wohl nicht viel Beispiele einer so schlecht redigirten Arbeit, wie uns das *Kitâb al-haiwân* darbietet,

geben wird. Schon Flügel und vor ihm von Hammer haben in diesem Buche ‚die vielen und zu weitläufigen Abschweifungen‘ getadelt, ‚wodurch der Faden des Zusammenhanges durchgängig zerrissen wird‘ (Flügel, *Cat. der k. k. Hofbibl.* ii, p. 500). Selbstzwang in der Behandlung seines Stoffes ging dem Verfasser vollends ab, und es scheint dass sich derselbe nur von seinen wechselnden Einfällen habe leiten lassen. Dagegen aber sollten wir nicht vergessen, dass der Verfasser keine geordnete Wissenschaft, sondern amüsante und nützliche Lectüre (*Adab*) geben will, und dass eben diese Digressionen wie bei anderen Autoren (Masûdi, Mobarrad, al-Hosri) zur Abwechslung des trockenen Stoffes bezweckt sein könnten.

Dass der Inhalt geradezu eine Enttäuschung sei (Flügel, *l. c.*) würde ich nicht gern zugeben. Es war mir im Gegentheil bei fortgesetzter Lectüre bald ersichtlich, dass das *Kitâb al-haiwân* für die Kenntniss des arabischen Volkslebens sowohl vor dem Islam wie in den Zeiten des Verfassers reichhaltiges Material aufweist.

Denn es liegt, glaube ich, darin das Verdienst dieses Buches neben der allerdings sehr lobenswerthen Arbeit von Schriftstellern wie Damîri und Qazwîni, dass es dem Verfasser bei gebührender Achtung für Tradition und theologisch-dogmatische Fragen an einem sei es auch oft schalkhaften Interesse für den naiven Volksglauben keineswegs mangelt. Dazu kommt, dass es ihm bei seinem wirklich staunenerregenden Gedächtnisse möglich war, jedesmal das Gewicht seiner Mittheilungen durch die nöthigen Belegstellen aus der Ueberlieferung und besonders der Poesie zu erhöhen. Ja bisweilen, scheint es, wird ihm dieses Gedächtniss zu mächtig, da verliert er sein Ziel ganz aus dem Auge; die eine Dichterstelle ruft die andere hervor, und der Zoolog geht für einige Momente ganz in den صاحب الفصاحة والبلاغة auf.

Von den Späteren werden ihm ausser den genannten Ausschweifungen auch noch ‚Dummheiten‘ (جهالات) auf naturwissenschaftlichem Gebiete vorgeworfen.[1] Es haben aber eben diese ‚Dumm-

[1] Çafadi bei Hadji Khalfa iii, 121 seq. (Flügel). Doch wird er von den Lexicographen und von seinen Nachfolgern wie Qazwîni und Damîri eifrig citirt. Auch Masûdi hat ihn vielfach benutzt, wie ich zeigen werde.

heiten', wenn man darunter, wie ich meine, die populären Geschichten verstehen darf, deren das *Kitâb al-haiwân* eine Menge aufweist, für uns einen anderen Werth wie für die späteren theologisch geschulten Mohammedaner, denen es vor Allem um ernsthafte Aufklärung zu thun war. Was wir in einem arabischen Thierbuche suchen, sind nicht neue naturhistorische Wahrheiten, sondern Meinungen, Glauben, Bräuche; Berichte aus den ersten Jahrhunderten des Islams, welche mit den Worten: ‚man sagt', ‚die Leute erzählen' etc. anfangen, interessiren uns mehr als die schon auf genauerer Observation beruhenden Angaben der Späteren, bei welchen vielfach das Wunderbare und Volksthümliche vermisst wird, das einen der Reize der alten Naturforschung ausmacht.

Ich habe mir vorgenommen, den Werth des *Kitâb al-haiwân* auf diesem Gebiete durch die Mittheilung der in ihm über den Glauben an Dämonen, Geister etc. handelnden Stellen, ins Licht zu stellen. Selbstverständlich konnte ich dabei fast niemals der Eintheilung des Verfassers folgen. Ich habe es darum vorgezogen, einen freieren Weg zu wandeln. Indem ich mir die Anordnung des Stoffes vorbehielt, habe ich die Mittheilungen des *Kitâb al-haiwân* in kurzen Capiteln zusammengestellt und, wo mir das möglich war, auch die betreffenden Verweisungen nach anderen Quellen, sei es im Texte oder in den Noten, angeführt. Damit bekommt der Leser sogleich eine Art Uebersicht über das bisher Bekannte, eine Uebersicht, die aber keineswegs als erschöpfend gelten will.

Die citirte Handschrift ist der Cod. Vind. 1433, der mir von der Direction der k. k. Hofbibliothek mit der grössten Bereitwilligkeit zur Verfügung gestellt wurde. Ich bringe ihr dafür meinen aufrichtigen Dank. Auch meinem verehrten Lehrer Prof. de Goeje, welcher die Güte hatte, meine Arbeit vor dem Drucke durchzulesen und mit vielen nützlichen Anmerkungen zu bereichern, bin ich zu grossem Danke verpflichtet.

I.

Bevor wir uns auf Einzelnes einlassen, wollen wir dem Leser eine merkwürdige Stelle des *Kitâb al-haiwân* vorführen, die sich

sehr geschickt zum Thema unserer Erörterungen darbietet, indem der Verfasser in ihr ungefähr Alles zusammenstellte, was ihm von übernatürlichen und räthselhaften Erscheinungen ins Gedächtniss kam.

Sie verdient auch darum erwähnt zu werden, da aus ihr das schon oben besprochene eigenthümliche Interesse des Verfassers für populäre Geschichten (جهالات) ersichtlich ist.

Er erzählt, wie er einen Freund, einen von denen, ‚die Alles zu wissen meinen,' über allerlei Vorstellungen und Glauben um Aufklärung bat. In scherzhafter Weise hatte er seinen Brief in die Form von Fragen (مسائل) gekleidet, und diese Fragen führte er dann in seinem Buche an.

Fol. 55r:

‚(1) Was ist der Schiniqnâq und der Schaiçabân und Tankawîr und Derkâdhâb? (2) Wer hat die Frau des Ibn Aqîl getödtet? (3) Und wer würgte den Gharîdh? (4) Wer war der Hâtif (Rufer) des Saʿd? (5) Und erzähle uns von Abu Oqaisch (اقيش), (6) und den Söhnen Labna's und wer ihr Mann war, (7) und von den Söhnen Ghazwân's und wer seine Frau war, (8) und von Samlaqa und Zaubaʿa und Al-Maidaʿân (? Cod. والمبدعان, cf. Ibn Chordadhbeh 85, 222) (9) und von At-Taffâr (vielleicht *an-naqqâr,* ein Vogel) mit dem Nacken (وعن التقّار ذى الرقبة), (10) und von Açaf (dem Vezir Salomo's), und wer von ihnen verrieth den Kleinen von Solaim (sic ومن منهم اشار باصغر سليم), (11) und von Otzaiqisch (اظيقش), dem Namen des Hundes der Leute der Höhle (Qorân xviii), und warum die Hunde den nicht anbellen, der seinen Namen nennt, und wohin ihr Contract (? كتاب شرطهم) gerathen sei, (12) und was erzählt man von Ibn Abbâs über die Maus und den Affen und das Schwein und den Elephanten und den Hasen und die Spinne und die Aale, dass sie alle verwandelt würden, und wie verhält es sich mit dieser Verwandlung und ob die Tradition glaubwürdig, (13) und wie kommt es, dass die Gazellen die Reitpferde der Djinn seien, (14) und dass von den Ghûl's Alles sich ändere, nur nicht die Hufe, und warum sterben sie bei einem Schlage und leben beim zweiten wieder auf? (15) Und warum sind die grossen Krüge (الراواقيد)

die Reitthiere der Zauberer, (16) und womit hat die Familie der Siʿlât den ibn Jarbû geheiratet, (17) und was ist der Unterschied zwischen ihm und Abdallah ibn Hilâl? (18) Und was machte das Mädchen, das Baçîr hiess, durch (على يدى) Djarma (جرمى) und Abu Mançûr, und warum erzürnte deswegen der Modhhib, und warum magerte sein Gesicht (مضى على وجهه شفشف) ab? (19) Was ist der Unterschied zwischen den Ghûl's und den Siʿlat's, (20) und zwischen dem Schaitân al-Haçr (الحصر) und dem Schaitân der Hamâta? (21) Warum hängt man die gesalzenen Fische am Schwanze und die frischen an den Ohren? (22) Warum gehen die jungen Vögel mit den Flügeln und nur die Küchlein mit den Füssen? (23) Warum ist bei allen Geschöpfen die Wurzel der Zunge im Munde und das Ende an der Luftseite nur nicht beim Elephanten und warum sagen die Indier: wenn nicht seine Zunge verdreht wäre, so könnte er sprechen? (24) Warum bewegt Alles was kauet den Unterkiefer und nur das Krokodil den Oberkiefer? (25) Warum finden sich bei den Menschen die Augenhaare an beiden Augenlidern und bei den Thieren nur am oberen Augenlide? (26) Warum kann sich das Auge der Heuschrecke und der Schlange nicht drehen? (27) Und wie ist's mit den Hahneneiern und dem Ei, womit man die Frauen untersucht? (بيضة العُقْر) und warum finden sich die Anûqeier so schwer? (28) Und gibt es einen bunten Hengst der befruchtet ist? (الأبلَق العَقُوق) (29) Wie ist's mit der Zunge der Seefische? (30) Und warum schwimmt, wer von den Männern ertrunken ist auf seinem Hinterhaupte, und wer von den Weibern auf ihrem Angesichte? (31) Warum dreht, wer im Kriege getödtet, vorneüber gefallen ist, sich um, wenn man ihn erwähnt? (32) Wie ist's mit der Kehlblase der männlichen Kameele und mit der Ruthe des Eselhęngstes? (33) und mit der Leber des Schwertfisches bei Tage? (34) und mit dem Blute der Todten? (35) Und erzähle mir von den Fröschen, warum quacken sie bei Nacht und schweigen, wenn Feuer gemacht wird.

,Man hat gesagt: Wir legen euch vor, was im Ganzen falsch und lügenhaft erscheint, um euch dadurch zu nöthigen, nur evidente und zuverlässige Ueberlieferung als Beweis heranzuziehen. Wenn dir

also diese Fragen anstehen und meine Manier dir gefällt, so gib meinen Brief an Ahmed ibn Abd al-Wahhâb, den Schreiber.'

Nebst vielem Lächerlichen, wie z. B. die auch bei uns bekannten Hahneneier und andere naturwissenschaftliche Curiosa, enthalten diese Fragen doch auch wichtigere Anspielungen auf manche alte volksthümliche Erzählung. Leider bin ich, da Djâhitz selbst, ohne weiteres, für die Lösung dieser Fragen auf einen Schreiber Namens Ahmed ibn Abd al Wahhâb verweist, nicht im Stande über das meiste, was hier erwähnt wird, Näheres mitzutheilen. Das ist namentlich der Fall mit 2—7, 9—11, 18, 33, 34; hier gaben auch andere Quellen, die ich zu Hülfe zog (wie z. B. Masûdi), keine Auskunft. Einige Eigennamen mögen noch verdorben sein. Die in (8) erwähnten Samlaqa und Zauba'a kommen auch Masûdi III, 352, 364, 395, 396, neben einander vor in einer Aufzählung der Kâhine (Weissager). Der Hund der Siebenschläfer (11) heisst gewöhnlich Qitmîr (قطمير). Dass Geister und Zauberer auf grossen Krügen reiten (15) ist ein verbreiteter Glaube. Man sehe z. B. die Versuchung des heil. Antonius in den Gemälden von Teniers u. a. Der Modhhib (18) ist ein Quälgeist, über welchen bald mehr.

Ueber die zoologischen Fragepunkte mögen Leute vom Fache urtheilen. Das meiste beruht wohl auf richtiger, wenngleich nicht immer genauer Beobachtung. 27, 28 sind bekannten Sprichweisen entlehnt, (s. Lane i. v. ابلق, انوق, عقر). Ueber die Leber der Schwertfische (33) s. Damîri i. v. كوسج.

Was die übrigen Fragen betrifft, so werden wir bald im Stande sein, die in ihnen berührten Vorstellungen zu besprechen und zu erläutern, an den Stellen, wo wir auch die anderen Angaben des *Kitâb al-haiwân* und sonstige Quellen heranziehen können.

Wenden wir uns dafür erstens den einzelnen Dämonen zu.

II.

Schaitân. Ueber die Bedeutung und den Gebrauch dieses Wortes findet sich viel Interessantes. Viermal, mit fast denselben Worten,

erinnert Djâhitz an die ursprüngliche Bedeutung ‚Schlange‘:[1] ‚Die Araber nennen jede Schlange, die Furcht einflösst und auch die sich schnell bewegt (خفيفة الجسم), Schaitân.‘ Dafür citirt er dann den Vers von Tarafa (nicht im Diwân):

تُلاعِبُ مثنى حضرميّ كأنّــه تعمّجُ شيطان بذى خروع قَفْر[2]

[Zügel,] welche den Rücken eines Hadhramitischen [Kameeles] bespielen,
Wie das Sichwinden eines Schaitâns in der Wüste, wo Chirwa wächst.

Auch verweist er auf den Ausdruck شيطان الحماطة ‚der Schaitân des Hamâta-Strauches‘, und gibt für diesen Ausdruck eine Anzahl Parallelen. ارنب الخُلّة ‚der Hase der Kholla‘ (ein Dornstrauch), تيس الزبل (Var. الوبل) ‚der Bock des Düngerhaufens‘, ضَبّ السحّا ‚die Eidechse der Sidjâ‘ (ein Gemüse), قُنْفُذ بُرْقة ‚das Stachelschwein der steinigen Erde‘. Sonst findet sich noch ضبّ الكُدية ‚die Eidechse der harten Erde‘, ذئب الغضا ‚der Wolf des Ghadhastrauches‘. Die Ortsnamen dienen hier zur Verstärkung des an den Thieren haftenden Begriffes, z. B. wenn man sagt هو قنفذ بُرْقة, da meint man ‚er ist ein abscheuliches Stachelschwein‘, هو شيطان الحماطة ‚er ist ein hässlicher Schaitân‘. Es ist indessen nicht gewiss, ob in dieser Verbindung das Wort Schaitân die Bedeutung ‚Schlange‘ nicht schon eingebüsst hat. Es werden nämlich auch andere Dämonen mit gewissen Bäumen oder Orten in Verbindung gebracht, wie z. B. غول القفرة ‚die Ghûl der Wüste‘, جان العشرة ‚der Djân des Oschrastrauches‘,[3] جن عبقر ‚Djinn von Abqar‘.[4] So wird auch Schaitân noch in weiteren Verbindungen gebraucht, z. B. oben in der 20. Frage شيطان الحصر, das ich leider nicht verstehe (vielleicht zu lesen شيطان الحضر ‚der Schaitân der bewohnten Gegend‘)[5]. Wichtig ist die Verbindung شيطان

[1] fol. 26r, 53r; 204r, 331r.

[2] Varianten تعالج (für تلاعب) ,متنا ,تقمج ,تمعّج.

[3] Wellhausen, *Altarabisches Heidenthum*, p. 136.

[4] Abqar ist ein Ort, von dem man nur weiss, dass dort viel Dämonen wohnten (cf. Bekri, Jaqūt), darum heisst عبقرى geradezu Dämon. Andere solche Orte waren Badij, Baqqâr, vgl. Freytag, *Einl. in die arab. Sprache*, p. 168; auch Hamdâni (ed. D. H. Müller), p. 154, 223 nennt mehrere solche Orte (عزف a معازف sibilarunt in deserto daemones).

[5] Oder شيطان الخُضَر ‚der Schaitân der grünen Gewächse‘.

العقبة,[1] aus der hervorgeht, dass man sich den Schaitân in Aqaba's (عقبة ‚steiler, enger Anstieg') versteckt dachte.[2] Doughty (*Travels* i, 51) nennt die Aqaba as-Schemijja, die auch Batn al-Ghûl heisst, d. i. ‚Hollow ground of the ogre'. Dies bestärkt meine Vermuthung, dass der Schaitân in der Aqaba von Mina schon vor Mohammed unter diesem Namen gesteinigt wurde (s. *Feestbundel aan Prof. de Goeje*, p. 41 seq.). Dass das Wort schon vor dem Propheten den Arabern bekannt war, ist sicher. Wir kennen noch eine Menge vorislamischer Namen Schaitân,[3] und der Prophet musste unter mehreren anstössigen Namen auch diesen verändern.[4] Das Wort Schaitân war gewissermassen populär; es wurde auch in lobendem Sinne gebraucht: ما هو الّا شيطان sagt der Araber, wenn er Jemands Scharfsinn (فطنة) und Geistesgewandtheit (شِدّة العارضة) bewundert, während ما هو الّا شَيطان الحماطة nur von hässlichen Menschen gesagt wird. Ein Beduine erzählte von einer Schlacht والله ما قاتلنا الّا شياطين برصا ‚Bei Allah, wir haben lauter aussätzige Schaitâne bekämpft'.[5] Sehr schwer hält es natürlich nachzuweisen, in wie weit die hier besprochene Anwendung des Wortes Schaitân noch von der alten [ursprünglichen?] Bedeutung ‚Schlange' herrührt;[6] soviel ist aber gewiss, dass sich bei den Arabern die Begriffe Schlange, gewaltiger Mensch, gewaltiges Ereigniss [und Dämon] öfters berühren. Das *Kitâb al-haiwân* enthält (fol. 218 seqq.) ein absonderliches Capitel ‚über Sprichweisen, worin

---

[1] Tabari Ann. i, 1223. Dieser Schaitân hiess auch خيتعور, Damiri, *Hajât al-Haiwân* ii, 228 (Kairo 1275); Lane s. v. خيتعور (urspr. anything that does not remain in one state).

[2] Damit hängt wahrscheinlich auch zusammen, dass man sich auf einer Aqaba mit frommen Sprüchen decken sollte, Bochâri iv, 80 (Kairo 1304) الدعاء إذا علا عَقَبة.

[3] S. Goldziher, *ZDMG.* 1891, p. 685, Tab. i, 2001.

[4] Abu Daud Sonan ii, p. 199 (Kairo 1280).

[5] *Kitâb al-haiwân,* fol. 53r. Andere Beispiele ***Feestbundel*** p. 39 ann., ***Hamasa*** p. 38, 182, 267, 327, 361. Auch das Fem. شيطانة; Agh. xx, 144: ومعه بنتان له شيطانتان من شياطين الانس.

[6] Vgl. den Gebrauch von ايم ‚Schlange', Tab. i, 1040. Ghûl ist ein Dämon aber auch Unglück (s. unten) und in Omân bedeutet Ghûl noch heute ‚Schlange'. *Journal Royal As. Soc.* xxi, 868. Auch رَئِيّ ist ‚Dämon' und ‚Schlange'. *Zamakhsch. Fâik* i, 400, cf. unten p. 185.

gewaltige Männer und tapfere Stämme mit Schlangen verglichen werden.‘ Aus den Beispielen hebe ich hervor die Verse des Dhûl Içba‘ al-Adwâni (cf. auch Lane i. v. عذير Agh. iii, 2; der Dichter ist vor-islamisch):

عذيرَ الحىّ من عَدْوان كانوا حيّــة الارض
بغى بعضهم ظلْما فلم يَرْعَ على بعــض
وفيهم كانت السادات والموفون بالقرض

Entschuldige den Stamm der Adwân, sie sind eine Schlange der Erde etc.

Statt wie hier حيّة الارض sagt man auch حيّة الوادى, z. B. in einem Verse, dessen Autor nicht angegeben wird:

اذا وجدت بواد حيّة ذكــــرا فٱذهب ودعنى امارسْ حيّة الوادى

Wenn dir im Thale eine mächtige (männliche) Schlange begegnet, so geh' hin, lass mich die Schlange des Thales behandeln.

[Bei Lane (حيّة) findet sich noch in dieser Bedeutung حيّة البلد und حيّة الحماط (cf. شيطان الحماطة). Auch *Hamasa* 784 findet sich ارقم (Schlange) für ‚tapferer Mann‘.]

Proverbial sind Ausdrücke wie ما هو الّا صِلّ اصلال ‚er ist eine Schlange der Schlangen‘ (صل ist eine grosse gelbe Schlange), صمّى صمّى ابنة الجبل = صَمَامِ. Ein schwer zu erklärender Ausdruck, der soviel zu besagen scheint wie: Mehre, o Unheil. ابنة الجبل sagt Djâhitz ist eine Schlange[1] جاء بأمّ الرُبَيق على أُرَيق (cod. بامّ البربيق). Hier ist امّ ربيق wieder eine Schlangenart, أُريق ist ‚Schüssel‘; der Ausdruck bedeutet: ‚er brachte grosses Unheil.‘[2] Eine populäre Sprichweise ist noch:

ادرك القُوَيْمّة لا تاكلُها الهُوَيْمّة

Halte das Kind, damit es die Schlange nicht frisst.

---

[1] Andere Erklärungen bei Lane s. v. صمّ, cf. Freytag, *Prov.* i, 712, 716. Der dort citirte Vers des Komait findet sich auch bei Djâhitz in dieser Form:

اذا لَقِى السفيرَ بها ونادى بها صمّى آبنة الجبل السفيرُ

(وقالا bei Freytag hat keinen Sinn.) [صمّى صمامِ sagt man, wenn man sein Staunen über das Unheil ausdrücken will (*Hodh.* 53 [4 schol.]). Ich halte صمام hier für den alten Inf. Absol., der auch in عققت عقاقِ vorliegt und ziehe vor ابنة الجبل mit ‚Echo‘ zu deuten. Prof. de Goeje.]

[2] Cf. Lane s. v. ربيق; dass اريق = طبق nur hier; sonst mit ‚staubweisses Kameel‘ (اورق) interpretirt.

,Die kleinen Kinder wollen Alles greifen, was sie sehen ,und bringen das in den Mund, da sagt die Mutter: Halte es, damit es الهامّة nicht frisst; الهامّة ist die Schlange.'[1]

Schon früher habe ich das Proverbium أكلَه الشَّيْطان [die Schlange hat es gegessen; von etwas, das ganz verschwunden ist] und sein Commentar für die Bedeutung: Schaitân = Schlange, Drache citirt. Dafür spricht nun nicht nur das vorhergehende Beispiel, sondern auch die von Djâhitz hier aus dem Hadîth angeführte alte تعويذ Formel:

[اعيذ من كلّ عامّة] ومن كلّ شيطان وهامّة ونفس وعين لامّة[2]

Schaitân und Hâmma sind hier ohne Zweifel dieselben furchtbaren Wesen, seien es Schlangen, Drachen oder sonstige Ungeheuer.

Zum Schlusse noch zwei Beispiele für das Wort Schaitân in Beinamen: (fol. 329r) لطيم الشيطان hiessen die Leute mit schiefem Munde (لقوة) oder verdrehten Augenlidern (شتر). Ihn bekam Amr ibn Said von Obaidallah b. Ziâd (cf. Thaalibi *Lataif*, p. 26, wo er unsere Stelle citirt). Dicke und sich grossmachende (متكبّر) Menschen werden ظِلّ الشيطان genannt, sowie die ausserordentlich langen ظلّ النعامة.

Haddjâdj ibn Jusuf sprach Mohammed ibn Sad ibn Abi Waqqâç mit ظل الشيطان an (ibid. p. 28).

III.

Dämonen der Wüste. Von den Ghûlen und Si'lât's, den bekannten Wüstendämonen, enthält das *Kitab al-haiwân* nicht viel Neues. Einiges möge hier (veteris auctoris causa) erwähnt werden. [Die Stelle, welcher das hier Folgende entlehnt ist, findet sich fast mit denselben Worten bei Masûdi (III, 318), der aber seine Quelle nicht nennt; für النجاد lese man daselbst البجاد, für وراى به الجنّ: وارى الجن فيه, vgl. auch *Hamasa*, p. 12, Qazwîni II, 370 (wo er Djâ-

[1] هُوَيْمّة ist nämlich Diminutiv von هامّة.

[2] Cf. *TA* in v. لمّ. Vollständiger ist die Tradition im Iqd. III, 372, cf. I, 397. Sie lautet bei al-Harawi: كان يعوّذ الحسن والحسين يقول اعيذكما بكلمات الله التامّة من كلّ شيطان وهامّة mit der Explication: الهوامّ الحيّات وكلّ ذى سمّ يقتل. DEFLERS, *Excursion botanique au Yémen* p. 54: ,Hawami, lézards du genre Agame'.

hitz citirt]. ‚Ghûl wird jeder Dämon genannt, der sich in verschiedene Gestalten und Kleider hüllt, sich dem geschlechtlichen Verkehre darbietet und sich den Reisenden in den Weg stellt. Er kann männlich sein oder weiblich, obgleich letzteres, wo von Ghûl die Rede, gewöhnlicher. Obaid ibn Aijûb[1] sagte:

وغولا قفرة ذكر وانثى كانّ عليهما قطع البجاد

Und zwei Ghûlen der Wüste, männlich und weiblich
Als ob sie mit Stücken gestreiften Zeuges bekleidet.

Die Kleider und das Verändern kommen auch in anderen Versen vor. Kaʿb ibn Zohair sagte, cf. Damîri I, 222:

وما تدوم على حال تكون بها كما تلوّن فى اثوابها الغول

Sie bleibt in keinem Zustande, sie wechselt wie die Ghûl in ihren Kleidern wechselt.

Abbâs ibn Mirdâs as-Solami:[2]

اصابت القوم غولٌ جُلَّ قَوْمِهِمْ وَسْطَ البُيُوت ولَوْن الغُول الْوَانَ

Die Leute wurden von einer Ghûl betroffen, sie alle, inmitten der Häuser, und die Ghûl hat verschiedene Farben.[3]

Es folgt noch ein längerer Abschnitt, wo der Verfasser eine grosse Menge Dichterstellen anführt von Leuten, die Ghûlen gesehen und das Geflüster der Djinnen gehört hatten باب من ادعى من الاعراب والشعراء انّهم يرون الغيلان ويسمعون اصوات الجان (fol. 327—334). Dieser Abschnitt enthält viel Wissenswerthes, aber wieder im wirren Durcheinander; das meiste gehört nicht hierher und werden wir dies besser an anderen Stellen benutzen. Einiges z. B. über Schaitân ist schon oben besprochen.

Was den in der 19. Frage berührten Unterschied zwischen Ghûl und Siʿlat betrifft, so sagt Djâhitz (fol. 327ᵛ): ‚Siʿlat ist die Zaubernde (الساحرة) von den Frauen der Djinnen, die sich nicht verändert (wie die Ghûl), aber die Reisenden plagt und mit ihnen ihr Spiel treibt.‘ Dasselbe, aber viel weitläufiger, erzählt Qazwîni, dessen

[1] Nach-islamisch cf. Jaqūt III, 906.

[2] Islamisch (in Mohammeds Zeiten).

[3] Fol. 327ᵛ. Wahrscheinlich ist hier Ghûl = Unglück.

interessante Beschreibung schon von Lane (*Arabian Society in the Middle Ages*, p. 43) benutzt ist.

In der alten Poesie kommt die Si'lat nur in Vergleichungen (Pferde und hässliche Frauen) vor [Wellhausen, *l. l.*, Hodh. *(Koseg.)* 92 (54), 108 (8), (Wellh.) 272 (33)]. Neben سعلاة finden sich auch die Formen سِعْلاء und سِعْلَى, bei Doughty i, 54, *Salewwa*. Mit سعل ‚husten'' scheint das Wort nichts gemein zu haben. Ueber die Si'lât, die Frau des Ibn Jarbû' (Frage 16) s. unten.

Ein dritter Dämon der Wüste ist die Zauba'a, der Geist des Sturmwindes und der Staubwolken.

الزوابع (i. e. der Plural von زوبعة), sagt Djâhitz (f. 334 v.), sind die Söhne Zauba'as, des Djinns, sie gehören zu den Staub- und Sandwirbeln (هم اصحاب الرهج والقتام).[1] Der Dichter (راجزهم, cod. زاجرهم) sagte:

ان الشياطين اتونى اربعة   فى غبش الليل وفيهم زوبعة

Schaitâne kamen zu mir viere am Ende der Nacht, unter ihnen Zauba'a.

Sonst hiess noch Zauba'a das Haupt der Djinnen, die nach Mohammeds Offenbarung horchten. Ein ‚rechtschaffener Djinn' aus Niçibin führte diesen Namen, Damîri i, 344 (9). Von einem Kâhin Namens Zauba'a war schon oben die Rede, vgl. noch Lane, *l. l.*, p. 36 sq. (*Mod. Egypt.*, Ch. x).

Endlich geschieht noch des Schiqq genannten Dämons, welcher eine halb menschliche Gestalt hatte,[2] Erwähnung. Auch Djâhitz weiss über ihn nur die aus Masûdi iii, 325, Qazwîni ii, 371 etc. bekannte Geschichte vom Zweikampfe zwischen dem Schiqq und Alqama ibn Çafwân mitzutheilen (fol. 332 v.). Weitere Belegstellen aus der alten Poesie habe ich nicht ausfindig machen können.

---

[1] Darum wird der Staubwirbel Abu Zauba'a, Omm Zauba'a (und auch Zauba'a) genannt.

[2] Daher der Name شِقّ ‚Hälfte'. Oder sollte diese Vorstellung erst dem Namen entlehnt sein? Dies kommt mir nicht unwahrscheinlich vor, denn شِقّ bedeutet sonst noch: ‚The fatigue or weariness and languor or lack of power, such as over takes a man in consequence of travel' (Lane) und der Name des Dämons wird wohl eher mit dieser Bedeutung zusammenhängen.

Merkwürdiger Weise gab es auch ein Kâhin Namens Schiqq, über welchen die Berichterstatter aber nur Mythisches (z. B. dass er 600 oder 300 Jahre gelebt hätte) überliefert haben. Masûdi III, 352, 364, 395; Ibn Doraid p. 303. Agh. XIX, 53: Er war ein Ahn des Châlid al-Qasri. Im Anklang an seinen Namen hat man auch ihm nur die halbe Gestalt eines Menschen beigelegt, Damîri II, 61.

Ueber die Nasnâs genannten Ungeheuer s. unten.

IV.

Gesellige Dämonen, Schutz- und Quälgeister. Von den im vorhergehenden Abschnitt aufgezählten ist eine andere Art Dämonen ohne Mühe abzutrennen, die nicht einer durch äussere Ursachen irregeleiteten Wahrnehmung, sondern dem geheimnissvollen Treiben des menschlichen Gemüthes selbst ihre Entstehung verdanken. Geister, die man weniger mit den Augen spürte,[1] als man deren Stimme in seinem Inneren ertönen zu hören meinte.

‚Die Araber‘, sagt Djâhitz (fol. 26ʳ, 53ʳ, 331ʳ), ‚nennen den Stolz, den Uebermuth (الطغيان), das Sicherheben über Andere (الختروانة) und den Jähzorn Schaitân.‘ Das kann nur heissen, dass sie ursprünglich diese Regungen des Gemüthes den Einflüssen der Dämonen zuschrieben, die in ihren Köpfen herumspukten. Omar soll einem Manne drohend gesagt haben: ‚[ich werde ihn züchtigen] bis ich den Schaitân aus seiner Nase herausgeholt habe.‘ Der Dichter Ibn Maijâda[2] sang:

فلمّا اتانى ما تقول محارب تغنّت شياطينى وجنّ جنونها

Als mir zu Ohren kam, was die Mohârib sagten, da sangen meine Schaitâne und trieben ihre Tollheiten.

und Mantzûr ibn Rawâha:[3]

فلمّا اتانى ما يقول ترقّصت شياطين راسى وانتشين[4] من الخمر

Als ich hörte, was er gesagt, da hüpften die Schaitâne in meinem Kopfe, und waren [wie] vom Weine berauscht.

---

[1] Das heisst, abgesehen von etwaigen rhetorischen Figurationen.

[2] Zweites Jahrhundert der Hedschra.

[3] Mir nicht bekannt.

[4] Der weibliche Plural wie oben der männliche Singular, wie es scheint, nur wegen des Versmasses.

Auch im Qorân spiegeln sich dergleichen Vorstellungen ab. Ich denke hier namentlich an die nicht wenigen Stellen, wo von einem Dämon die Rede, der durch seine Einflüsterungen die Gläubigen und Ungläubigen von der ihnen gepredigten Wahrheit abzuhalten versucht, und der von Mohammed mit dem Worte Qarîn angedeutet wird. قرين bedeutet ,Gefährte' und daraus geht hervor, dass dieser Dämon mit dem Menschen innig verbunden gedacht wurde Muss er ja für den Propheten im Grunde nichts anderes als die Personification der jedem Menschen innewohnenden bösen Triebe gewesen sein. So z. B. Qorân xli, 24: ,Wir haben ihnen Gefährten (قرناء) bestimmt, welche ihnen falsche Vorstellungen beibringen über das, was vor und hinter ihnen ist.' Qorân iv, 42: ,Und die, welche „in den Augen der Menschen" (d. h. des eitlen Scheines halber) ihr Gut fortgeben, und nicht glauben an Allah und den Tag der Auferstehung und welchen der Schaitân Gefährte (قرين) ist, ein schlechter Gefährte fürwahr.' Solche Stellen[1] sind von den Commentatoren nicht immer verstanden worden. So hat man sich grosse Mühe gegeben nachzuweisen, was mit den Schaitânen, Qorân ii, 13 gemeint ist, wo von den Heuchlern gesagt wird, dass sie bei den Gläubigen sich gläubig nannten, aber ,wenn sie mit ihren Schaitânen allein sind sagen sie: Wir gehören zu euch, wir haben nur gescherzt.' Diese Schaitâne sind nicht ,die Schaitân-ähnlichen Rebellen, die ihren Unglauben öffentlich an den Tag legen', noch ,die kleinen oder grossen Heuchler' (Baidhâwi), sondern die قُرَنَاء, welche ihnen mit bösen Einflüsterungen das Gemüth erhärtet haben. Darum hat auch Sprenger Unrecht bei der Stelle (Qorân xliii, 35 seqq.): ,Und wer blind ist gegen die Erwähnung des Rahman, dem geben wir einen Schaitân welcher sein Genosse ist,' anzumerken: Ich glaube, dass unter Schaitân hier böse Menschen gemeint sind.

Denn, wer über die wahre Bedeutung des Qarîn's an diesen und anderen Stellen noch Zweifel hegen möchte, die Tradition hat es noch deutlicher ausgesprochen: ا منكم احد آلا وقد وكّل به قرينه من الجنّ

[1] Vgl. noch Qorân xxxvii, 49, l, 20—22, 26.

,Es gibt keinen unter euch, der nicht einem Gefährten aus den Djinnen anvertraut ist‘ und فليس من ولد آدم احد الّاوله شيطان قد قُرِنَ به ,Es ist keiner von den Söhnen Adams, der nicht seinen Schaitân hat, welcher mit ihm verbunden ist‘.[1] Dass Mohammed sich mit dieser Vorstellung vor-islamischen Ansichten anschloss, kann keinem Zweifel unterliegen. Die Frage bleibt nur, ob und inwieweit er solche Ansichten modificirt hat. Und darauf scheint die Antwort nicht schwer zu geben. Der Qarîn des Qorâns wird wohl aus einer älteren Auffassung stammen, die nicht nur die bösen Triebe der Menschen, sondern auch die guten und nützlichen Wirkungen des Geistes, dem Einflusse der Dämonen zuschrieb. Um das zu erläutern, wollen wir auch das Treiben eines anderen Dämons etwas näher ins Auge fassen, des Djinns der Kâhine. Dass die Weissager von Dämonen ihre Kenntnisse herleiteten, ist bekannt. ,Aus dem Kâhin‘, sagt Wellhausen, *Altarabisches Heidenthum*, p. 133, ,spricht das Genie, der Genius. Die Kahine haben aufgehört, seit die Genien sich nicht mehr in die himmlische Rathsversammlung einschleichen können, um zu horchen und dann ihren menschlichen Compagnons zu verrathen, was Gott thun wolle.[2] Diese Vorstellung, dass das Genie die Quelle der Weissagungen der Kâhine sei, kann nicht erst durch Mohammed künstlich geschaffen sein, sondern muss in vor-islamische Zeit hinaufreichen.‘ Allerdings weist dann der Verfasser noch Spuren einer älteren Auffassung nach, wonach der Kâhin Organ der Gottheit ist. Dafür gibt es aber nur die Stelle Aghâni viii, 66, 5 seqq. Sonst ist überall von einem Djinn oder تابع من الجنّ oder Schaitân die Rede. Zu der Mutter Hodba's sagte die Kâhina: يا هذه انّ الذى معى يخبرنى عن بنيك هولاء بأمرٍ.[3] Mit ,der, welcher bei mir ist‘ kann nur der inspirirende Djinn gemeint sein. Der Prophet von Jemen al-Aswad al-Ansi wurde von einem ihm folgenden Schaitân belehrt, den er selbst indessen einen Engel nannte (Tabari i, 1857). Dieser Schaitân machte ihn sitzen und sprach aus seinem Munde (*ibid.* 1861, 1867).

[1] Damîri i, 242, 246 (aus Moslim).

[2] Cf. Ibn Khaldun, Proleg. *(Notic. et Extr.)* xix, 209.

[3] *Agh.* xxi, 275 (19).

Wenn al-Aswad prophezeihen wollte, brachte er vorher grosse Opfer; dann legte er das Haupt auf den Boden und hob es wieder auf, als er sprach (*ibid.* 1864). In einem Gespräche mit dem Propheten brachte der als Daddjâl berüchtigte Ibn Çâid vom Worte ad-Dokhan nur die erste Hälfte ad-Dokh hervor, da er wie die Kâhine nicht Alles, was ihm sein Djinn einflüsterte, vernehmen könnte (Bochâri IV 56 in margine). Sehr wichtig ist nun die Mittheilung im *Kitâb al-haiwân,* dass diese Djinnen der Weissager einen eigenen Namen رئىّ, besassen (fol. 332 v.). ‚Wenn ein Djinn mit einem Menschen verkehrt, sich mit ihm vertraut macht und ihm Manches erzählt, so dass der Mensch sich von ihm berührt fühlt und seine Gestalt sieht, da sagt man: mit ihm ist ein Raîj (رئىّ) von den Djinn.' Dann werden eine Menge Namen aufgezählt, deren Trägern [Fürsten, Stammeshäupter und besonders Weissager und Seher (عرّاف)] der Verkehr mit solchen Raîj's zugeschrieben wurde.[1] Ausdrücklich wird von Djâhit der Unterschied hervorgehoben zwischen den übernatürlichen Kenntnissen dieser Leute und solchen, die man sich mit dem gewöhnlichen menschlichen Verstande erwerben könnte, wie die Vogelschau (ـيافة زجر), das Linienziehen im Sande (خطوط, تطرّق), die Chiromancie (ـنظر فى اسرار الكفّ), die Beobachtung der von Mäusen ausgenagten Löcher (مواضع قرض الفار) und der Muttermale (الخيلان فى الجسد), das Besehen der Schulterblätter (اكتاف) und die Sternendeutung.

Interessant ist die Angabe, dass auch Mosailima, der Prophet von Jemâma, mit einem Raîj zu verkehren vorgab. In dem daf

[1] Ich gebe hier diese Aufzählung zur Vergleichung mit Masûdi's Angab (III, 352 seqq.), die wahrscheinlich wieder auf unsere zurückgehen. ـمّا يقولون
ك فيه عمرو بن قمعة بن لجا والمامون الحارثىّ وعتيبة بن الحارث بن شهاب
، ناس معروفين من ذوى الاقدار من بين فارس رئيس وسيّد مطاع فامّا
ـتهان فمثل حارثة جهينة وكاهنة باهلة وعن اسلمة (Ham. 233 sic سلمة
ـامن) ومثل شق وسطيح واشباههم وامّا العرّاف وهو دون الكاهن فمثل
ـلق الاسدىّ والاجلح الزهرىّ وعروة بن زيد الاسدىّ وعرّاف اليمامة رباح بن
ـلة وهو صاحب بيت المستنير البلتع (cf. *Agh.* VII, 41, Cod. البلعتى).
Einige der hier Erwähnten finden sich auch bei Ibn Khaldûn, Prolegom., *Not. Extr.* XIX, p. 224 seq., woselbst für رباح بن كحلة: رباح بن عجلة.

citirten Verse eines Hodhailiten ist freilich nur von einem Djinni die Rede.[1]

Es hält nicht schwer in der oben von Djâhitz gegebenen Definition die Spur zweier verschiedener Erklärungen des Wortes رئّى wiederzufinden. Die eine geht auf die Ableitung von رَأى in der Bedeutung ‚sehen mit dem Auge‘, so dass رئّى (sensu passivo) ursprünglich ‚der Gesehene‘ bedeutete, die andere auf denselben Stamm, aber in der Bedeutung ‚sehen mit dem Geiste, erkennen, wissen‘; رئّى (sensu activo) wäre dann ‚Einer, der das Richtige weiss‘ (cf. رَأى) und daher guten Rath ertheilen kann.[2]

Dass nur die zweite Auffassung des Wortes das Richtige trifft, braucht wohl nicht näher angezeigt zu werden.

Wenn wir nun das hier über die Dämone der Weissager Zusammengebrachte einer Vergleichung mit der schon gewonnenen Ansicht über den قرين des Qorâns unterziehen, so springt die Zusammengehörigkeit beider Vorstellungen sogleich ins Auge.

Ist der رئّى ursprünglich der belehrende Geist der Weissager, so wird der قرين ursprünglich den schützenden Geist jedes Menschen vorgestellt haben.

Mohammed, dem jede Inspiration, die nicht seine eigene war (und hatte er nicht Recht?), aus trüber Quelle geflossen schien, hat die Vorstellung, dass die Kâhine nicht von guten Geistern, sondern von schlechten Schaitânen ihre Kenntnisse herleiteten, wenn nicht ins

---

[1] Dieser Vers, den ich sonst nicht erwähnt gefunden, kommt an zwei Stellen des *Kitâb al-haiwân* vor. Fol. 332v:

ببيضة قارور وراية شادن وخلّة جنّى وتوصيل طائر

Fol. 234r lautet der zweite Hemistich وتوصيل مقصوص من الطير جائف. Hier findet sich auch ein ausführlicher Commentar, den ich nebst Uebersetzung der Verse im Anhang mittheilen werde.

[2] Bei Lane s. v. رأى finden sich die verschiedenen Erklärungsversuche nebeneinander: a) A jinnee that presents himself to a man and shows him or teaches him divination or enchantment or the like; b) a jinnee whom a man sees; c) one whom a persan loves and with whom he becomes familiar (adspectus = familiaris). Neben رَئّى wird auch رِئّى angeführt; فلان رئّى قومه ist dasselbe wie فلان صاحب راى قومه. Für die Bedeutung ‚Schlange‘ (s. oben) weiss ich keine Beispiele.

Leben gerufen, doch jedenfalls sehr begünstigt, und es entspricht derselben Gesinnung des Propheten, wenn auch der قرين im Qorân nur noch die böse Seite des Menschen zu vergegenwärtigen scheint, indem ja die قرناء mit den (bösen) Schaitânen zusammengeworfen werden.[1]

Dass nun aber dem islamischen (bösen) قرين wirklich ein vorislamischer Schutzgeist entspricht, dafür ist der alte Ausdruck نفرت جنّه ‚sein Djinn ist geflohen‘, wenn einer schwach und erniedrigt ist (*Hamasa,* p. 182), ein treffender Beleg, denn, dass hier der Djinn an die Stelle des Mannes selber tritt, wie sonst auch طائر, طير (*Ham.* 182, 189) نفس, جدّ, سعد ist nur aus der alten Auffassung ‚Schutzgeist‘ zu erklären.

Neben dem Schaitân der Kâhine weist schon die enge Beziehung zwischen Dichter und Weissager (Vates) dem Schaitân der Poeten seine Stelle an. Dass nämlich diese so gut wie jene ihre speciellen Beschützer und Helfer unter den Dämonen hatten, ist eine Thatsache, die neulich Dr. Goldziher in einem lesenswerthen Aufsatze für's erste gründlich beleuchtet hat (s. den Artikel ‚Die Ginne der Dichter‘ *ZDMG.* xlv, 685). Viel von dem, was Dr. Goldziher über dieses interessante Thema zusammenbrachte, findet sich im *Kitâb al-haiwân* wieder und halte ich es für unnöthig, das hier zu wiederholen. Anderes, z. B. die Namen, welche die Dichter ihren δαιμωνια beilegten, werden wir an einer anderen Stelle Gelegenheit haben zu besprechen.

Es ist hier bisher nur von Dämonen die Rede gewesen, die wir in Hinsicht ihres speciellen Verhältnisses zu einzelnen Menschen oder zu dem Menschen überhaupt mit einigem Rechte Schutzgeister nennen könnten. Bei den wissenswerthen Angaben unseres Verfassers in Betreff dieser Gruppe ist es umsomehr zu bedauern, dass er sich über die ihr gegenüberstehende der Quälgeister nur an einer Stelle mit sehr kargen Worten äussert, indem er uns drei derselben einzeln

---

[1] Jedoch Qorân l, 22, 26 wird die Verantwortlichkeit für die Sünde von dem قرين auf den mit ihm verbundenen Menschen geschoben. Der Genius will nicht allein die Schuld tragen, denn er ist nur der Helfer seines Genossen (cf. Baidhâwi z. St.).

vorführt. Er sagt (fol. 331r): ,Blödsinnige Frömmler und bornirte Religionsschwärmer sollen noch von einem speciellen Dämon besucht werden, der den Namen Modhhib (المُذهِب) trägt. Er macht ihnen Lichter und Feuerleuchten in der Finsterniss, damit sie in Versuchung gerathen, dieselben für göttliche Wunder zu halten. Und in der Tradition wird ein Schaitân erwähnt Namens Khanzab (خَنْزَب), welcher die Qorânleser (حَفَظَة القران) mit Vergesslichkeit plagt. Dieser war der Genosse des Othmân ibn Abi-l-Açi. Was den Khâbil (خابل) betrifft, so heisst der Djinn, welcher die Menschen verwirrt und irrsinnig macht durch Wispern und Klagen (العزيف والنوح). Auch Lebid macht Unterschied zwischen Djinn und Khâbil in dem Verse:

اعاذلَ لو كان البذاذ لقوتلوا ولكن اتانا كلّ جنّ وخابل

O, die du mich rügst, wenn Eile gewesen, so hätte man sie bekämpft, aber zu uns sind gekommen jedweder Djinn und Khâbil.

Darum sagen Einige: Djinn sind Dämonen und Khâbil sind Menschen. Aber hat nicht Aus ibn Hodjr gesagt:

تناوح جنّان بهنّ وخابل

Mit ihrem Weheklagen stimmten Djinnen und Khâbil ein.

Daraus geht hervor, dass beide zu den Dämonen gehörten.‘

Ueber den Modhhib (auch Modhhab wird angeführt) vergleiche man Qazwînî's Beschreibung (ed. Wüstenfeld, p. 371). Er erzählt, wie Einer, der einen عابد in seiner Zelle als Gast besuchte, jede Nacht zur Zeit des Frühstücks eine Laterne und eine Lampe leuchten sah bei einem mit Speisen versehenen Tisch. Der عابد sagte ihm, diese Erscheinungen kämen von einem Schaitân, welcher ihn verführen wollte, sie für seine eigenen Wunderthaten auszugeben.[1] Modhhib bedeutet ,der Vergolder‘. Den Chanzab (die *HS* hat irrig حثوب) habe ich sonst nicht erwähnt gefunden. Auch die Tradition, wo er vorkommen soll, ist mir nicht bekannt. *TA* sagt فى حديث الصلاة.

Der Khâbil oder besser die Khâbil, denn das Wort steht wie Khabal (خَبَل), das dasselbe bedeutet, meist collectiv, kommt auch in der alten Poesie vor. L. A. citirt einen Vers des Hâtim Tâij.

[1] Vgl. *Mostatraf* II, 167 (Kairo 1279).

(Fortsetzung folgt.)

Some Account of the Genealogies in the Pṛithivîrâja-vijaya.

By

James Morison.

The following notes are intended only as a brief record of the more important results of an examination of the birch bark MS. in Śâradâ characters of the Pṛithivîrâjavijaya now No. 150 of the Deccan College Collection of 1875/77. In many places the material has been frayed away and the text is therefore defective. The characters present the usual difficulties common to all Kaśmîr manuscripts — difficulties which would have been insuperable but for the generous and constant help of the discoverer of the work, Prof. Bühler.

The importance of the Pṛithivîrâjavijaya as a source of information as to the history of India is indicated in Prof. Bühler's *Detailed Report of a Tour in Search of Sanskrit MSS.* 1877, p. 62, who says "The Pṛithvîrâjavijaya, No. 150, is an historical work describing the victories of the famous Châhumâna king Pṛithvîrâja of Ajmir and Dilhî, who fell in 1193 AD", and p. 63 "The beginning of the poem gives the pedigree of the Châhumânas, and notices of Pṛithivîrâja's predecessors . . . . The poem, therefore, deserves to be analysed as far as the state of the MS. allows it . . . The recovery of this work is a proof for the assertion which I made in the introduction to the Vikramânkacharita that the Hindus did, and do still, possess many historical poems, and that with a little patience they will come out."

The name of the author of the Pṛithvîrâjavijaya does not seem to be preserved in the MS. That he was a contemporary of his hero appears from a couplet in the introduction,

nareśvarâṇâm upamânatâyai kavîśvarâṇâm api varṇanâya |
jagâma yo râmamayaṁ·śarîraṁ śrotâ sa evâstu hṛidi sthito me ||

in which Pṛithvîrâja, who took on himself the bodily shape of Râma in order to be an example to kings and a theme for poets, is invoked to lend an ear to his devoted bard.[1] The poem must have enjoyed a certain popularity and authority as it was commented on by the well-known Jonarâja who wrote a continuation of the Râjataraṅgiṇi and a commentary on Kirâtarjunîya in Śakasaṁvat 1370 or AD 1448. In his gloss on our poem Jonarâja mentions in several places various readings *(pâṭha)* which testifies to its having been pretty widely known and copied. Jonarâja is not likely to have spent much pains on a work of doubtful authority. The best argument, however for its trustworthiness lies in the nature of the genealogies of the Châhamâna kings which it gives, the fullness of detail about the members of the family and the exact way in which the names and descent agree with those, as far as they go in the Harsha Stone Inscription of the Châhamâna Vigraharâja, made accessible by the admirable reedition in the *Epigraphia Indica* (II, p. 116) of Professor KIELHORN.

The other extant authorities for the history of Pṛithvîrâja may be disposed of in a few words. The best known and indeed the sole source of information respecting him and his family is the well known Old Hindî Pṛithîrâj Râsâu attributed to Chand. For some time grave doubts have been entertained as to the genuiness of the ascription of this work to Chand and indeed of the value of the work at all. The first to raise the question was Kavirâj Murârdhân of Jodhpur

---

[1] From Sarga VIII, 35:

tasya dhâtrîkuchâjjâtu kunkumaṁ vadanaṁ viśad |
gāḍhatāṁ śāradādeśânurāgaṁ hṛidaye' nayat ||

he may be supposed to have been a Kaśmîrian, compare Bilhana Vikramāṅkadevacharita, Sarga I, 21.

whose reasons as stated to Prof. BÜHLER (*Jour. Bombay Branch of the R. A. S.* 1876) were that Chand was himself killed in battle along with his master Pṛithîrâj, though the combats of his son and successor are described in detail in the same poem and apparently by the same poet. The large admixture of Persian words which is found in the work of the so-called Chand is also an argument against its early date.

In 1886 the data and eras given in the Pṛithîrâj Râsâu were subjected to a close scrutiny by Kavi Râj Shyâmal Dâs (in the *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 1887, p. 5) and were proved by him to be incorrect.

It will be sufficient to refer to the lists of Chohan princes given by Nilkanṭha Janardan Kirtane from the Hammîramahâkavya in the *Indian Antiquary* (1879, VIII, p. 55) which seem largely fanciful.

According to the Pṛithvîrâjavijaya the first of the race, the eponymus hero of the family, was Châhamâna, whose name is given as derived from *châpa, Hari* and *mâna.* Next comes Vâsudeva, who obtained the gift of the saltlake which he placed under the protection of the Goddesses Âśâpurī and Śâkambharî, whence his descendants are called *Śâkambharîśvara.*

Then follow in order:

(1) Sâmantarâja (v. 7)[1]

(2) Jayarâja (v. 8)

(3) Vigraharâja I (v. 11)

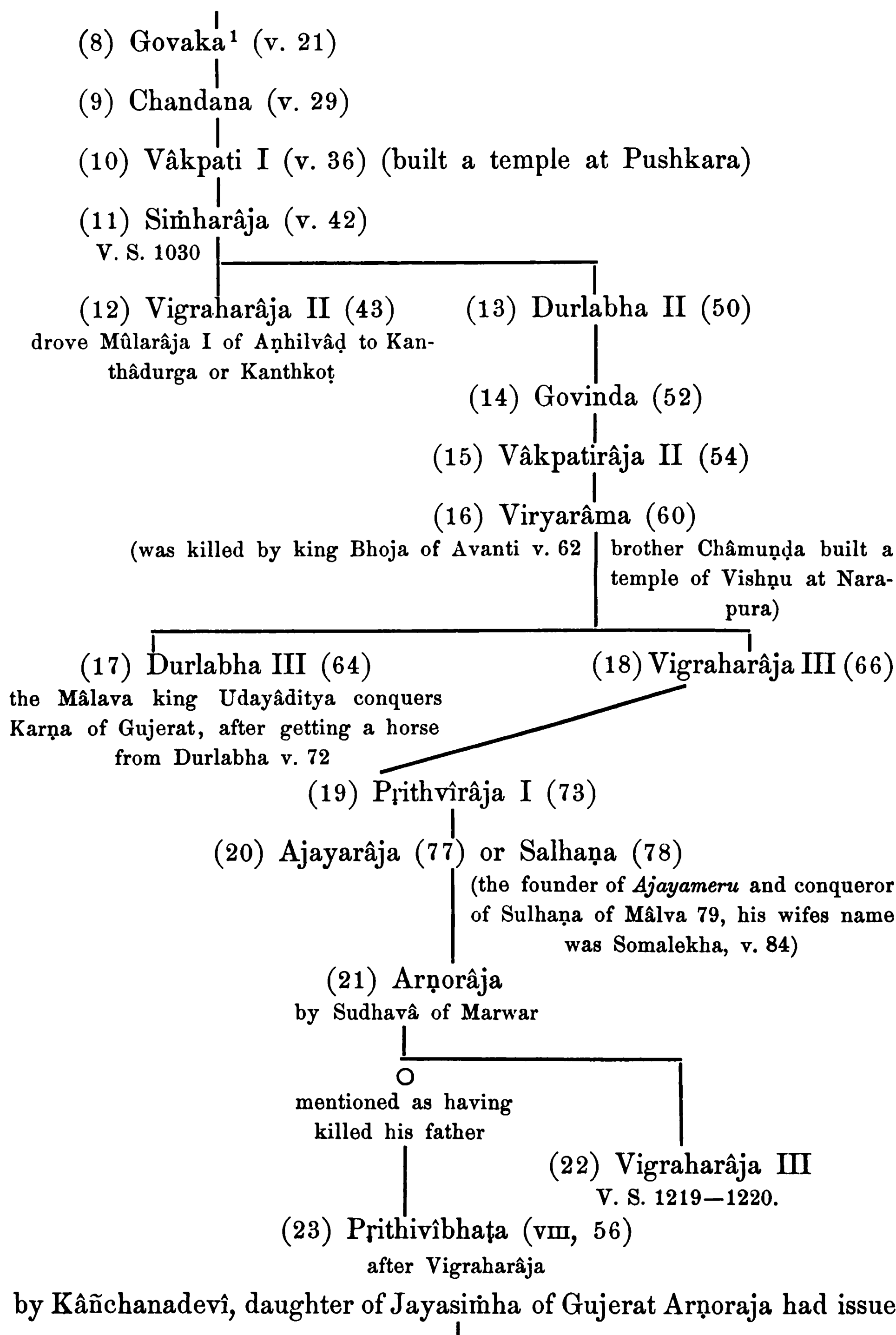
(4) Chandrarâja I (v. 12)

(5) Gopendrarâja (v. 15)

(6) Durlabha I (v. 16) fights with the Gauḍas

(7) Chandrarâja II (v. 20)

[1] From Kavirâj Syâmaldâs' rough edition in the *Journ. Beng. As. Soc.,* vol. LV, p. 41 ff. it would seem that the Bijhollî inscription of Vikrama Saṁvat 1226, lines 5—11, has the same list of names from Sâmanta (1) to Someśvara (25), adding that Sâmanta came from *Ahichchhatra* and belonged to the *Vatsa gotra.*



[1] With Govaka begins the genealogy given in the Harsha Stone Inscription and goes on to Vigraharâja II.

(24) Someśvara who married Karpûradevî of Chedi
V. S. 1226[1]

(25) Pṛithivîrâja (V. S. 1226, 1244)[2]

Harirâja (VIII, 50)

---

[1] *Journ. Beng. As. Soc.* vol. LV, p. 32.

[2] *Op. cit.* p. 15.

Some Notes on Aśvaghosha's Buddhacharita.

By

E. Leumann.

The Aryan subdivision of the *Anecdota Oxoniensia* has brought us hitherto chiefly editions of Sanskrit works, belonging to the sacred books of the Northern Buddhists. Though all of them have been done right well and are most welcome to the Sanskrit student, yet Professor Cowell's No. 7 far surpasses them in importance. For this publication,[1] which contains Aśvaghosha's Buddhacharita or poetical Life of Buddha, makes us acquainted not only with a masterly editor, but also with a masterly author, who hitherto was little more than a mere name, known only through Buddhistic legends and a few partly doubtful verses preserved in a modern anthology.

Next to Professor Cowell we are indebted for the resuscitation of the great Buddhist to the Nepalese Paṇḍit Amṛitānanda, who in A. D. 1830 rescued from oblivion such parts of the poem as he still could procure. What was left then is hardly one half of the whole work, about thirteen cantos out of twenty eight, viz. i, 9—24, 41—xiv, 32. Being well acquainted with the Kāvya literature, Amṛitānanda tried to replace the lost pieces by inserting verses partly of his own composition and partly, it would seem, taken from some

[1] *Anecdota Oxoniensia* iii, 7: The Buddha-*K*arita of Aśvaghosha, edited from three MSS. by E. B. Cowell, Oxford 1893. — The first canto has also been published in Roman characters and translated into French by M. Sylvain Lévi in the *Journal Asiatique* 1892, tome xix, pp. 201—235, reprinted in Devanâgarî characters and translated into English by Professor P. Peterson, *Jour. Bo. Br. Roy. As. Soc.* 1892, Aug. 23.

similar poem. When he began the work of restoration, he appears to have been full of zeal, and he wrote, in order to fill up the lacuna in the beginning extending from I, 1 to I, 8, more than three times[1] as many verses as the original had contained. Further on he became tired; he inserted instead of the lost sixteen stanzas I, 25—40, only two, Professor COWELL's I, 44—45, and at the end he added besides the conclusion of canto XIV only three Sargas in the place of the fourteen lost ones.

In order to fully characterize Amṛtānanda's manner of dealing with the original text we must add that in the beginning he apparently did not know, how to connect his self-composed verses with I, 25 (of the editions), the first of the extant original stanzas. He felt himself obliged to repeat it after inserting some more verses of his own fabrication. Among the latter, moreover, there is one I, 27 (of the editions), which is simply a recast, in another metre, of I, 16 of the original poem (Professor COWELL's I, 35).[2]

General considerations do not favour the idea that Amṛtānanda had got hold of more than a single manuscript of the original. Two copies of the text however imperfect they might have been, would have made up in some way for each other's deficiencies; and, though the beginning and end might have been wanting in both, they would scarcely have had further on (I, 25—40) a lacuna in the same place. We have, moreover, a direct proof that Amṛtānanda worked on one copy only. The second lacuna (I, 25—40) extends over exactly twice as many verses as the first (I, 1—8) and the same double number of verses (2×8) is found between the two lacunas. The only explanation of this fact is that either each page or each leaf of Amṛtānanda's copy contained 8 (Indravajrā-)verses and that its lea-

---

[1] The exact number is 27, viz. 1—24 and 26—28 in Professor COWELL's edition.

[2] Also Aśvaghosha seems to have once repeated the contents of a stanza (XIII, 72) in another metre (XIII, 73). Besides, in some verses, he introduces words or similes from the preceding ones; thus we read in canto V: *śaśi-siṃh'-ānana-vikramaḥ prapede* ‖ 26 ‖ *mṛgarāja-gatis tato 'bhyagacchat.*

ves 1 and 3 (or 1, 4, 5) were missing. Very likely the first view is the correct one, since the outside of the first leaf is generally left blank. Some further evidence for our assumption may probably be gained by ascertaining the average number of syllables in extant Nepalese manuscripts of some antiquity. Even this becomes evident that Amṛtānanda's manuscript can not have had prefixed a Nāndī to the text though the Tibetan translation — but not the Chinese version — has one.

There are nearly a dozen more lacunae of an entirely different kind. All occur in the verses ix, 20—52, and all except the last extend over a few syllables only. The last lacuna which deprives us of almost $11\frac{1}{2}$ Indravajrā stanzas, viz. of ix, 41^c—52^d of the original, seems to have been caused by the loss of a whole leaf while the others are apparently the consequence of the ends of two preceding leaves being broken off. This is suggested by the fact that the interval between the lacunas from 28^b—37^a is invariably the same, viz. nearly $1\frac{1}{2}$ Indravajrā stanzas (or about 63 syllables). We may infer from this that each of the two injured leaves had four lines on the page and that the first leaf contained verses 18^a—29^c and the second 29^c—41^c. Both inferences, the tetrad of lines in a page and their containing about 63 syllables each, are confirmed by the character of the lacunae in Sarga ii, where the context is broken in verses 22^d, 24^b, 25^d und 27^a.

But does this conclusion not invalidate the other which was suggested by the lacunae in canto i? I think not. For according to what has been stated above, Amṛitānanda would probably have done his best to fill up the breaks in the second and ninth cantos if he had found them in the original manuscript. It is, therefore, apparently not this archetype, but his revised and supplemented copy which is deficient in those passages. As this copy still exists in Nepal, there is some hope that some time or other this point may be settled definitively. If our conjecture should prove to be correct, it would follow that the Sanskrit original of Aśvaghosha's poem suffered its last mutilation so late as 1830 A. D.

The contents of the lost parts of the Buddhacharita are known to us through two works, a Chinese translation, made by Dharmaraksha in the beginning of the fifth century, and a Tibetan one of the seventh or eighth century. Professor Cowell offers regarding them the following remarks, partly furnished by Dr. Wenzel: —

"The Tibetan agrees much more closely than the Chinese with the original; in fact, from its verbal accuracy we can often easily reproduce the Sanskrit words; since certain Sanskrit words are always represented by the same Tibetan equivalents, as for instance the prepositions prefixed to verbal roots. The Chinese version appears to be much more vague and diffuse. This can be explained, I suppose, from the fact that the standard of literary taste differed more widely in India and China than in India and Tibet, as the latter country had not the same fixed national canons of taste and therefore accepted more readily the foreign importation."

On comparing the Rev. Beal's most meritorious rendering of the Chinese translation with Amṛtānanda's text,[1] we are indeed often unable to say whether the Chinese translator had before him some particular verse or not. First of all he entirely ignores the division of verses; usually he combines in one of his sections, parts of two, sometimes of three verses; equally and as frequently he expands part of or half a verse to a whole section. Some verses are transposed, others ignored. Nay, long passages are left out completely or reduced to a few words, viz. all those which describe the charms or the vanity of female beauty iii, 11—24; iv, 29—53, 74—80; v, 53—60; viii, 25—32, 45—49, 51—58;[2] xiii, 36—55. It seems that these descriptions were incompatible not so much with the moral maxims of the monks as with the sober taste of the Chinese public. Also with us some verses of the kind, like v, 56, could not be translated. It would, however, be unjust to blame the Indian poet on this account. Though his fancy strays so far, he is at the same time so

[1] *Sacred Books of the East*, vol. xix.

[2] Cowell's verses 51—53 and 55—59; his 54th stanza is a later addition not represented in the Tibetan translation.

earnest in inculcating his moral lessons that it is impossible to misinterpret his real meaning.

Turning again to the Chinese version we also find explanatory notes added to certain similes which by themselves would not have been clear enough to the Chinese reader. Even glosses seem to have been at the translator's command as we meet for instance the name 'Gāthin' (Kiatina) in a verse (I, 44)[1] the original of which simply speaks of 'Kuśika's son'. There are also mistakes; but it is not always certain whether they fall to the charge of Dharmaraksha or to that of the English translator which latter of course had to perform an enormously difficult task and was necessarily often led astray. At any rate, in the absence of a clear insight into the quality of the Rev. Beal's translation, we may point out that Dharmaraksha's derivation of *vavāsire* (XII, 118) from the root *vā* 'to blow' is a blunder not creditable to his grammatical knowledge of Sanskrit.

The contrary of all that has been said regarding the Chinese translation apparently holds good of the Tibetan. Of this my friend Dr. Wenzel has sent me, at my request, the following specimens:

I, 43:[2] *Vālmīka-nādaś ca sasarja padyaṃ*
jagrantha yan na Cyavano maharshiḥ |

is translated as follows:

"Welcher von dem grossen Ṛshi 'Fallen-macher' nicht bereitet (gedichtet) worden war, (der) Wortfuss *(padya)* wurde zuerst von 'Ameisenhaufen' hervorgebracht."

It would probably be too hazardous to infer from an allusion of this kind that the original Rāmāyaṇa had been written in prose by a Vedic author named Cyavana whose work fell into oblivion when the epic was put into verse by Vālmīki.

I, 45:[3] *ācāryakaṃ yoga-vidhau dvijānām*
aprāptam anyair Janako jagāma |

reads in the Tibetan:

---

[1] 49 Cowell, 50 Lévi and Peterson.

[2] 48 Cowell, 49 Lévi and Peterson.

[3] 50 Cowell, 51 Lévi and Peterson.

"Zu dem Lehrerthume im Yoga-Ritus der Brahmanen, unerreicht von Andern, gelangte 'Gebären-macher'."

This second passage is not less interesting than the first; we point out that also in the *Brahmavaivarta-Purāṇa* (I, 16, 13 & 19) Cyavana and Janaka are named one after the other though they are praised there for other merits.[1]

After this we proceed to give, with Dr. WENZEL's help, a specimen of a passage the original of which is no longer extant. In order to enable the reader to judge how much Amṛtānanda's supplementary verses deviate from the original, we select Aśvaghosha's introduction to the poem. This can not claim to be a pattern showing the author's power of speech and thought. As such we should have preferred one of those dialogues in which Aśvaghosha so brilliantly excels while he does not care, as the legend does, for expounding at length pure narrative matter. His stanzas may be rendered as follows into German verse:

(Buddha's Birth.)

1. Der König aus Ikshvāku's Stamme
   Śuddhodana, ein Śākya-Spross,
   war Hariścandra gleich an Güte,[2]
   Ikshvāku gleich an Heerestross.[3]
2. Die Königin glich Indra's Gattin
   an lotusreiner Herrlichkeit;
   sie war trotz ihres Namens Māyā
   der Erde gleich an Festigkeit.
3. Zu ihr gesellte sich der König
   gleichwie Vaiśravaṇa zu Śrī,
   und sündlos wie die Himmelsmutter
   empfing den Keim in Andacht sie.[4]

---

[1] *Cyavano jīvadānaṃ ca cakāra bhagavān ṛshiḥ* |
cakāra Janako yogī vaidyasaṃdehabhanjanaṃ ‖ 19 ‖

[2] 'Pleasant to mankind like hari-candra'; misunderstood in (the) Ch(inese version).

[3] 'Equal in power (bala?) to Ikshvāku'; left out in Ch.

[4] Lines 1, 2 and 4 are wanting in Ch.

4. Dann trat als Mutterglück-Verheissung
ein weisser Elephant im Traum
in ihren Leib: sie sah ihn kommen,
doch schmerzlos spürte sie ihn kaum.[1]

5. Allmählig wuchs die Frucht und reifte
leidlos und ohne Müdigkeit,
bis Māyā, bang um ihren Segen,
sich sehnte nach der Einsamkeit.

6. Da bat sie um des Herrn Erlaubniss,
ins Lumbinī-Gehölz zu gehn,
wo Baum und Bach zum Sinnen locken
und wo verschwiegne Lüfte wehn.

7. Der Fürst gewährte dies mit Freuden
und ging ins heilige Gemach,
um üble Folgen abzuwehren;[2]
dann sah er ihr beruhigt nach.

8. Doch seine Gattin ward im Haine
der nahen Niederkunft gewahr
und wurde alsbald weich und sorglich
gebettet von der Zofenschaar.

9. Bei günstigem Gestirn entschwebte
— der Welt ein ewiger Gewinn —
ein Sohn dann wehenlos der Seite
der fromm-bereiten Königin.

10. Wie Pṛthu, Aurva und Māndhātṛ
aus Hand und Schenkel und Gesicht,
Kakshīvat aus der Schultergegend,
so wundersam trat e r ans Licht.

If from the specimens presented the reader has gained the conviction that the Tibetan translation is, for the reconstruction of the original, infinitely superior to the Chinese one, he will understand

---

[1] The first line is ignored in Ch.; instead of 'the white elephant' we find in Ch. 'the spirit'.

[2] Lines 2 and 3 are not represented in Ch.

if in conclusion we venture to say that Dr. WENZEL certainly could not do a greater service to Indian studies than by giving a literal translation of all parts of the poem which have been lost in Sanskrit. We all know that the importance of Aśvaghosha's Buddhacharita can scarcely be overrated as it is the only remnant of a literature which immediately preceded, and led to, the time when Sanskrit poetry reached its perfection. One half of the original we owe to Amṛtānanda and to Professor COWELL; for the other half we hope ere long to thank Dr. WENZEL.

Die Wiener Statue des Namarut.

Von

Dr. **A. Dedekind.**

Die durch den Entdecker des trilinguen Dekretes von Kanopus, Professor Dr. Leo Reinisch, ebenfalls entdeckte, zuerst publicirte und allmählig so berühmt gewordene Statue des ‚Nimrod', wie Brugsch den Namen las (‚Namaruth' bei Reinisch, ‚Nimrut' und ‚Nꜣmꜣrṯ' bei v. Bergmann) befindet sich gegenwärtig, nach ihrer Uebersiedlung aus Miramar, im kunsthistorischen Hof-Museum zu Wien im Saale i, wo sie nun sub Nr. xxviii auf einem 0·92 Meter hohen Postamente derart festgemauert ist, dass sie von sämmtlichen Seiten bequem besichtigt werden kann.

Die Höhe der Statue dieses in hockender Stellung befindlichen ‚Sohnes des Königs Ramses, Obercommandanten der gesammten Streitkräfte' beträgt 0·777 Meter, der weiteste Horizontal-Umfang 1·255 Meter, und alle vier Verticalflächen sind mit bis jetzt noch immer — wegen technischer Unzulänglichkeiten des herrschenden Satzes — ungenau publicirten Hieroglyphentexten bedeckt.

Seit 1865, seit zuerst auf diese in hohem Grade interessante Statue von Reinisch in seinem Werke *Die ägyptischen Denkmäler in Miramar* aufmerksam gemacht wurde, bis heute, also Jahre lang selbst nach dem Erscheinen von Maspero's auf diese Statue eingehend Bezug nehmendem Aufsatze ‚Les momies royales de Déir el-Baharî', der im i. Bande der *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire, sous la direction de*

M. Maspero zu Paris 1889 erschienen, herrscht über den Namen von Namarut's Mutter nicht volle Klarheit.

Man hätte erwarten dürfen, dass v. Bergmann denn doch in seinem 1890 (in der *Zeitschrift*, 28. Band, p. 36 ff.) erschienenen Aufsatze ‚Die Statue des königlichen Sohnes des Ramses Nꜣmrꜣṯ' diese so oft und eindringlich ventilirte Frage endlich vermöge eines aufmerksamen Betrachtens des Originaltextes ein für alle Mal klar gestellt hätte. Und um so eher hätte man dies hoffen können, als v. Bergmann seine Monographie eigens mit den Worten beginnt: ‚Die auf den Tafeln 3 und 4 meiner Hieroglyphen-Inschriften veröffentlichten Texte der Statue des königl. Sohnes des Ramses Nꜣmrꜣṯ bedürfen mehrfacher Berichtigungen', weil, wie er zur Entschuldigung hinzufügt, das Denkmal früher in Miramar in einem halbdunkeln Vestibule gestanden hätte. Trotz der gegenwärtigen besten Beleuchtung der Statue hat aber v. Bergmann eben bezüglich des Namens von Namarut's Mutter in seiner 1890 erschienenen Publication genau dieselben Fehler wie 1879 producirt.

Noch in Maspero's eben erwähntem Aufsatze zeigen sich auf S. 719 die zur Untersuchung angeführten Stellen von der in Rede stehenden Statue als nicht im Einklang mit dem Originaltexte. Hiedurch bereitet sich Maspero bei der Analyse des sogleich zu beleuchtenden und von Brugsch einst ‚Pallascharnas'[1] (oder Pallasch-nisu) gelesenen Eigennamens die überflüssigsten Drangsalirungen. Ein recht genauer Blick auf die verschiedenen Stellen, wo dieser Name auf unserer Statue vorkommt, hätte manchen Irrthümern vorgebeugt.

In v. Bergmann's *Hieroglyphische Inschriften,* gesammelt während einer im Winter 1877/78 unternommenen Reise in Aegypten, sagt er im April 1879 im Vorworte: ‚Die ersten zwölf Tafeln enthalten Texte aus dem Museum in Miramar, welche theils inedirt, theils sehr incorrect u. s. w. publicirt sind.' Auf der unteren Hälfte von Tafel III und auf der oberen Partie von Tafel IV publicirt er

[1] *Geschichte Aegyptens unter den Pharaonen.* Vorwort Seite X: ‚Pallascharnas . . . Nimrod . . . sind ächt assyrische Gestalten, welche fortan mit der Geschichte Aegyptens im engsten Zusammenhange stehen werden,' cf. p. 645 u. 819.

nun trotzdem selber mehrfach incorrect den auf der Vorder- und Rückseite der in Rede stehenden Statue befindlichen Text. Von den sonstigen Texten dieses Denkmals, nämlich den auf der rechten sowohl, als linken Seite eingemeisselten Hieroglyphen-Inschriften gibt er aber in diesem Werke gar nichts bekannt, wiewohl man von ihm auch diese Publication billig umso eher hätte erwarten sollen, als er auf S. 4 ausdrücklich bemerkt: ‚Hätte Brugsch der vollständige Text des Bildwerkes in Miramar, den ich auf Tafel III und IV gebe, vorgelegen, so würde er‘ u. s. w.

Behufs Orientirung über die historische Bedeutung unsers Denkmals spricht sich v. Bergmann auf S. 4 und 5 nun folgendermassen aus: ‚Zu den schwierigsten und wenigst aufgehellten Abschnitten der ägyptischen Geschichte zählen die Zeiten der letzten Ramessiden und der XXI. Dynastie. Es ist Brugsch' grosses Verdienst, neues Licht in dieses Dunkel durch die Veröffentlichung einer Reihe bisher unbekannter gleichzeitiger Denkmäler gebracht zu haben. Zu diesen gehört eine Porzellantafel der ehemaligen Sammlung Posno in Cairo, deren Inschrift (s. *Zeitschrift* 1875, p. 163) den ‚königlichen Prinzen des Ramses, den General von Kriegern, den Häuptling T'et-ḥor-auf-anχ und die königliche Prinzessin T'et-an-nub-aus-anχ als Zeitgenossen Scheschonq I. nennt. Nach Brugsch' gewiss richtiger Ansicht gehört das vorgenannte fürstliche Geschwisterpaar der Descendenz der XX. thebanischen Dynastie an, die nach ihrem Sturze durch die Oberpriester des Amon in der Verbannung eine ruhmlose Existenz fristete und bemüht war, mit Hilfe der Assyrer sich wieder des Thrones zu bemächtigen. Der Verfasser des vorgenannten Aufsatzes unterlässt nicht, auf ein hiehergehöriges Denkmal der Sammlung in Miramar, eine Sitzfigur aus Granit, aufmerksam zu machen, deren stellenweise fast unleserliche Inschriften den Namen eines königlichen Sohnes des Ramses, Nimrod, enthalten, und bemerkt, dass ‚dieser Nimrod ein Bruder des Prinzen T'et-ḥor-auf-anχ war, und dass ihre Mutter, die Gemahlin des Königs Ramses unbekannter Zahl, wahrscheinlich eine Tochter Nimrod's, d. i. des Vaters von Scheschonq‘ gewesen sei. Hätte Brugsch der vollständige Text des Bildwerkes in Miramar,

den ich auf Tafel III und IV gebe, vorgelegen, so würde er damals die Vermuthung, dass die Gemahlin des Königs Ramses eine Tochter Nimrod's war, nicht geäussert haben. Er corrigirt sie denn auch in seiner *Geschichte Aegyptens* (s. die Geschlechtstafel zu S. 642) nach der von Lepsius im Königsbuche unter Nr. 785 gegebenen Legende, indem er folgende richtige Geschlechtsfolge aufstellt:

König der Assyrer
Panreschnes (oder Pallasch-nisu)

Ramses XVI.		Tochter
Prinz	Prinzessin	Heerführer
T'et-ḥor-auf-anχ	T'et-an-nub-aus-anχ	Nimrod'

v. Bergmann erklärt es hier also noch für richtig, dass der Obercommandant ‚Panreschnes' der Grossvater von Nimrod sei, verbessert aber stillschweigend in seinem oben citirten, 1890 in der *Zeitschrift* erschienenen Aufsatze bei der Uebersetzung des Textes auf der Vorderseite der in Rede stehenden Statue: ‚Seine Mutter, die Tochter eines Anführers, Pnršns die Wahrhaftige.' Nun heisst der Name aber, wovon der Beweis von nicht weniger als drei Seiten der Statue zu erbringen ist, Pi-ta-raš-nes, d. h. ‚das Land freut sich über sie'.

Diese Thatsache hatten die Aegyptologen, welche bis jetzt über die Namarut-Stele geschrieben, sämmtlich verkannt.

Schon das sprachliche Unbehagen, welches mich bei dem Gedanken überkam, dass Nimrod's Ahnherr geheissen haben sollte, brachte mich (Herrn G. Maspero dagegen nur der ins Treffen geführte ‚usage constant des généalogies') in erster Linie auf die Idee, dass dieses der Name von Nimrod's Mutter sein dürfte, und dass es ganz unmöglich wäre, dass der ‚Schwiegervater' jenes mysteriösen Pharao Ramses diesen ihm, obwohl von so berufener Berliner Seite beigelegten Namen gehabt haben könnte.

In Wirklichkeit heisst denn auch Nimrod's ‚Mutter', und nicht, wie einst Brugsch und v. Bergmann angenommen hatten, der ‚König(?)

der Assyrer' [hieroglyphs] Pi-ta-raš-n-es ,die Freude des Landes über sie'.

Wem fiele hiebei nicht augenblicklich als ein so schönes Namen-Gegenstück der Name der kleinen Prinzessin von Bachtan [hieroglyphs] Bent-ent-raš ,die Tochter der Freude' (Bachtan-Stele Z. 9) ein?

Dass eben manchem sich weiterpflanzenden Irrthume durch eine genaue Betrachtung des Urtextes hätte vorgebeugt werden können, zeigt auch folgender Fall: Auf den Papyrus Nr. 3876 in Wien beziehen sich die Worte von Theodor Birt (*Das antike Buchwesen* etc. — Berlin 1882, p. 49):

,Zur Aufbewahrung der Rollen dienen hier Krüge, die je neun Stück fassen. Ferner hat es den Anschein, als ob hier auch schon verschiedene Rollenformate unterschieden würden.'

Mit Bezug hierauf fügt Birt in einer Anmerkung hinzu: ,Aus dem ersten Kruge werden aufnotirt: 1. Die Denkschriften des [Hauses] Königs Rā-user-maāt meri Amon in der Amonstadt; 2. die andere Rolle etc.; 3. die vier kleinen Rollen etc.' Hieraus wird dann seltsamer Weise zusammenaddirt: ,Die Summe der Rollen, welche sich in dem Kruge befanden, der die Schriftstücke enthielt, neun.' Brugsch schliesst, dass die ,Denkschriften' unter Nr. 1 aus vier Theilen, d. h. Rollen bestanden haben müssen. Wenn dann aber von diesen vier, nicht als solche bezeichneten Rollen, die vier ,kleinen' unterschieden werden, so gab es anscheinend zwei verschiedene Formate, von denen das erstere ,nicht kleine' grosses oder normales Mass hatte.' Soweit Birt. Das Documenten-Verzeichniss beginnt jedoch bereits in der dritten Zeile, wo die Zahl 2 in dem Passus ,die beiden Urkunden, welche' etc. deutlich sichtbar ist. Daran schliesst sich mit Zeile 5 ein drittes Schriftstück an. Indem zu diesen drei Rollen obige sechs von Birt aufgezählte Documente hinzukommen, ergibt sich ohne Künstelei die Stückzahl neun. So entfällt hier die ,seltsame Addition', wie dort die ,ächt assyrische Gestalt Pallasch-nisu'.

Anzeigen.

C. Bezold, *Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Kouyunjik Collection of the British Museum.* By —. Volume i—ii. Printed by order of the Trustees. 1889—1891. — xxxi+420; xxiv+421 — 900. 4°.

The Tell el-Amarna-Tablets in the British Museum with autotype facsimiles. Printed by order of the Trustees 1892. [Einleitung und Inhaltsangabe von Dr. Bezold und Dr. E. A. Wallis Budge, das Uebrige von Dr. C. Bezold allein.] — xciv+157+1. 24 Tafeln. 4°.

Charles Bezold, *Oriental Diplomacy.* Being the transliterated text of the Cuneiform Despatches between the Kings of Egypt and Western Asia in the xv^th century before Christ, discovered at Tell el-Amarna and now preserved in the British Museum. With full Vocabulary, Grammatical Notes etc., by —. London. Luzac and Co. 1893. xliv+124. 8°.

Der erste Band des *Catalogue* erschien im Jahre 1889, der zweite 1891, die *Tell-el-Amarna-Tablets* 1892, und in demselben Jahre [resp. i. J. 1893 der Buchhändler] die *Oriental Diplomacy.* Diese Zahlen zeugen mehr als irgend etwas sonst von der unermüdlichen, erfolgreichen Arbeitslust Bezold's. Im British Museum wird gearbeitet und sicher von Wenigen mehr als von ihm. Bezold hat, wie Strassmaier, in uneigennütziger, fast möchte man sagen aufopfernder Weise, den grössten und kostbarsten Theil seiner Zeit Arbeiten gewidmet, vor denen Andere zurückschrecken, weil sie einerseits zu ‚langweilig', andererseits zu langwierig sind und nicht von heute auf morgen Kränze für die nach Lorbeeren verlangende Stirne

erwerben, die aber doch unbedingt gemacht werden mussten und müssen, wenn die Assyriologie die Gleichberechtigung mit den übrigen alten Zweigen der orientalischen Philologie erringen soll, nach der sie von Jahr zu Jahr mit mehr Energie und jedenfalls auch mit mehr Berechtigung strebt. Solche Arbeiten können nur ausserordentlich fördern, was man nicht von einer ganzen stetigen Flut phantastischer Schriften aus allen Weltgegenden sagen kann, die den assyrischen Karren in den Sumpf fahren, aus dem er immer nur mit Mühe wieder herausgerissen wird. Wer daran denkt, wie wir vor dem Erscheinen des *Catalogue* im British Museum zu arbeiten gezwungen waren, planlos, tappend, wie ein Verirrter dem Ungefähr und der Willkür preisgegeben, der wird sich eines herzlichen Dankes gegen den Verfasser nicht erwehren können, der nicht nur das grosse Werk der Catalogisirung kühn in Angriff genommen hat, sondern auch rasch und stetig seinem einstigen Ende entgegenführt. Es ist für Jeden, der die Art der Wirksamkeit des Verfassers kennt, nicht nöthig zu bemerken, dass keiner befähigter war, die Arbeit zu leisten als er, und das British Museum darf man dankend beglückwünschen, welches ihn für dieselbe gewann. Der grosse Umfang des *Catalogue* und die Art dieses Werks verbieten es natürlich, es weitläufig zu besprechen. Das ist auch um so unnöthiger, als die Verwaltung des British Museum in zuvorkommendster Weise den Preis so niedrig bemessen hat, dass fast jeder, den assyrische Texte interessiren, selbst das Werk zu kaufen in der Lage sein dürfte und sich so selbst einen Begriff von dem darin Gebotenen zu machen. Dem eigentlichen Catalog ist ein Verzeichniss der in den fünf Bänden der *Cuneiform Inscriptions of Western Asia* veröffentlichten Texte vorausgeschickt mit Angabe ihrer Registrationsnummer. Dafür sei dem Verfasser ganz besonders gedankt. Der Catalog selbst registrirt in Band I, K 1 bis K 2191, in Band II, K 2192 bis K 8162, nicht ohne dass der äusseren Beschreibung und knappen Inhaltsangabe, wo dies dem Verfasser wichtig schien, grössere oder kleinere Auszüge beigegeben wären. Das ist um so dankenswerther, da ja gewiss noch manches Jahrzehnt vergehen wird, bis alles im British

Museum aufgespeicherte Material an Keilschrifttexten gedruckt sein wird. Unter solchen Umständen möchte man auf die Gefahr hin, unbescheiden genannt zu werden, fast eine Bitte, noch mehr zu geben, aussprechen. Wenn möglich, selbstverständlich. Eine so passende Gelegenheit dazu bietet sich nicht immer.

Auch die Wichtigkeit der zweiten Publication kann nicht überschätzt werden. Die ersten Textpublicationen aus dem Tell el-Amarna-Schatze des British Museum durch Budge hatten ein brennendes Verlangen nach den übrigen Texten hervorgerufen. Schön, dass diese jetzt, wo sie dem grossen Publicum in gewissenhaft und sorgfältig ausgeführten Copien vorliegen, deren Herstellung eine nicht gewöhnliche Fertigkeit im Lesen erforderte, z. T. zugleich in Lichtdruck so publicirt worden sind, dass sie der Gefahr subjectiver Lesung entrückt werden. Die Einleitung und Inhaltsangabe sind eine vortreffliche Hilfe für's Studium, um so mehr, da sich Bezold der Unterstützung Dr. Budge's zu erfreuen hatte, der gleich hervorragend als vielseitiger Gelehrter wie als praktischer Geschäftsmann, offenbar aus seinen ägyptologischen Materialien alles Wissenswerthe in allgemein verständlicher Form beigesteuert hat und, da er selbst, obgleich Aegyptologe, doch ebenfalls als Assyriologe thätig war, gewiss auch in dieser seiner Eigenschaft rathend und fördernd eingreifen konnte. Im Einzelnen kann man natürlich anderer Meinung sein. Sehr schön, dass dem Werk ein Eigennamenverzeichniss beigegeben ist, welches auch die Berliner Tell el-Amarna-Texte berücksichtigt. Verführerisch war es, auf p. 146 zu *W(?)ašdata* persisches *Vahyazdata* (Behistun) zu stellen, wenn auch nur wegen der gleichen Endung *-data*. Ich vermuthe gewiss mit Recht, dass lediglich dies das tertium comparationis für Bezold war. Aber wie kommt ein Perser nach Palästina im 15. Jahrhundert vor Christi Geburt? Und trotzdem könnte in der Zusammenstellung ein Kern Richtigkeit liegen: Wie *Šuardata* neben *W(?)ašdata* nahe legt, sind die beiden Namen wohl sicher (mit Bezold) zu zerlegen in *Šuar+data* und *W(?)aš+data* und, wenn auch nicht beide persisch, so doch vielleicht (mit anderen Namen auf den Tell el-Amarna-Tafeln, deren indogermanisches Aussehen Bezold

aufgefallen ist) wenigstens indogermanisch, nämlich hittitisch, d. i. wie ich mit immer grösserer Sicherheit glaube behaupten zu können, altarmenisch: *-data* (für *dŏtŏ?*) könnte dann in der That bedeuten ‚gegeben'. Ich würde dies viel sicherer sagen können, wenn mir nicht die Form des ersten Theils der zwei Namen zum Theile noch unerklärlich wäre. Vielleicht gelingt es einmal, einen Zusammenhang zwischen *Šuar-* und Συε(ν)- in Συεννεσις (= *Šuan-nazi* aus *Šuar* oder *Šuas-nazi?*) und *W(?)as* und Οὐα- oder *A-* in kilikischen Eigennamen nachzuweisen.

Hat das oben erwähnte Werk seinen Hauptwerth als Textedition, so enthält die *Diplomacy* die Summe dessen, was wir daraus für Grammatik und Lexicon gewinnen, vor Allem in p. XI—XLII der Einleitung, in der BEZOLD die grammatischen Eigenthümlichkeiten der Texte zusammenstellt. Wenn ich hieran Etwas aussetzen wollte, so wäre dies insbesondere, dass BEZOLD nicht immer genügend berücksichtigt hat, dass diese Briefe meist von Leuten geschrieben sind, deren assyrische Kenntnisse an unsere englischen oder französischen Schulkenntnisse nicht im Entferntesten heranreichen, und wir daher von vorn herein, wie das ja auch in zahlreichen Fällen (vgl. besonders ZIMMERN's Arbeiten) nachgewiesen ist und auch BEZOLD selbst vielfach annimmt, mit der Möglichkeit von Kanaanismen rechnen müssen. So dürften *ṣabat* (Brief 13, 8+17+19), *šakan* (13, 8), *šapar* (26, 18; 33, 15) etc. (s. *Diplomacy* XXIX) durch die kanaanäische Perfectform קָטַל (קָטֵל?) und sicher *daglati, paṭrati* etc. (s. *ib.* XXX) durch קטלתי hervorgerufen sein. Auch zu dem Vocabular hätte ich Mancherlei zu bemerken: *Ullū* in 82, 39 und 18, 16 = ‚jener'? Warum nicht ‚längstvergangen'? Die Bedeutung, die dies Wort in den Achämenidentexten hat, ist sonst noch nicht nachgewiesen. *Anṣabtum* wirklich: አውጸብ? *Zuru,* resp. *Zu'ru* (ev. *Zuḫru*) ist wohl kanaanäisch, = צֹהַר, wie schon von Anderen bemerkt worden ist. *Kiri(e)tu* = ‚Festgelage' = כרה (Lehnwort?). Von **ḳarū* = قرى? *Kālu* = ‚ganz', nicht *kalū*. Prächtig wäre es, wenn die Identität von *kamiru* mit כמר = ܟܘܡܪܐ bewiesen werden könnte. Die kanaanäischen Glossen, welche die Briefe enthalten, sind grösstentheils richtig erklärt. Statt eines arab. أَرِنَ möchte ich aber zur Erklärung von *a(i, u)'(ḫ)-ru-un-u* (hinter

izziz-mi arkišu als Glosse) vielmehr den Stamm אחר herbeiziehen. Also lies *aḫ-ru-un-u* für אחרונו? *Ba'zū* doch wohl schwerlich von בזז. [S. jetzt Zimmern in *ZA* vii, 354.] Ob *labitu* = ‚Backstein' nicht assyrisch-babylonisch sein soll? Abgesehen von dergleichen Einzelheiten, die an jedem Buche auszusetzen sind, kann man der ganzen Arbeit des Verfassers nur zustimmen. Es wäre sehr wünschenswerth, wenn die Berliner Texte bald eine ähnliche Bearbeitung erführen.

Dem Verfasser zum Schluss ein herzlicher Dank für seinen reichen Segen. Möge ihm die staunenswerthe Leistungsfähigkeit noch lange erhalten bleiben und möchte er Kraft genug besitzen, um ohne Schaden für seinen Körper seine Aufgabe zu vollenden.

Marburg i. H. P. Jensen.

Néandre de Bycance Norayr. *De l'urgence d'une édition critique des textes arméniens*. Roma 1892. 8°. — 12 pg. (Reale accademia dei Lincei. Estratto dai Rendiconti. Seduta del 18. Dicembre 1892.)

So klein an Umfang diese Abhandlung ist, so wichtig ist sie durch ihren Inhalt und die Tragweite der in ihr entwickelten philologischen Grundsätze. Der Verfasser, der seit einem Vierteljahrhundert mit kritischen Ausgaben mehrerer armenischer Schriftsteller beschäftigt ist und bereits öfter Proben seiner Arbeiten in dieser Richtung mitgetheilt hat (vgl. diese *Zeitschrift* v, S. 188) zeigt uns die Mangelhaftigkeit der aus den armenischen Texten geflossenen Uebersetzungen und die Nothwendigkeit einer kritischen Verbesserung dieser Texte selbst, wobei er die Grundsätze, welche ihn bisher bei seinen Arbeiten geleitet haben, in Kurzem entwickelt. Er führt uns dann als Probe seiner kritischen Verbesserungen fünf Stellen aus armenischen Autoren vor, nämlich drei Stellen aus Moses Chorenatshi, eine Stelle aus Anania Širakuni und eine Stelle aus der alten armenischen Uebersetzung des Philo.

Die drei Stellen aus Moses Chorenatshi sind: 1. Geschichte i, 23 (vgl. die Besprechung dieser Stelle von G. Chalathiantz oben S. 25): *իսկ Արգամոզանն յարեւելից Հարաւոյ նորին կողմանն բնակեալ,* die er nach der Stelle in der Chronik des Eusebius (ed. Aucher,

Venedig 1818, I, pag. 21): *ութեւտասն ամ եկեաց (Սենեքերիմ) և նենգ-գործեալ նմա յիւրմէ որդւոյն Արդումուզանեայ վախճանէր* in *իսկ Արդա-մողանն* (= Adramel) emendirt. — 2. Geschichte II, 87: *բայց Տրդատայ հաստատեալ իւր զեւթնպարսպեանն Նիկրատան երկրորդ, և վերակացու յինքենէ թողեալ, դառնայ ի Հայս*, wo er verbessert: *բայց Տրդատայ իւր հաստատեալ զեւթնպարսպեանն Նիկրատան, երկրորդ և վերակացու յին-քենէ թողեալ, դառնայ ի Հայս* (*երկրորդ* = Alter ego). 3. Geographie (Venedig 1881, p. 40): *աւր թէ Արտաշէս Ոքոզ մասն ինչ ի Հռոմայեցւոցն և ի Հրէից առեալ բնակեցոյց վրանաւք առ Կասպից*, welche Stelle er mit Bezug auf Eusebius (p. 124): *Ովքոս զմասն ինչ ի Հռոմայեցւոց և ի Հրէից առ, և բնակեցոյց ի Վրկանս առ Կասպից ծովուն* und Michael Asori (ed. Jerusalem 1871, p. 71): *Արտաշէս Ոչքոս թագաւորն Պարսից հնազանդեաց զՀրէայսն, և տարաւ գնաց բնակեցոյց առընթեր ծովուն Կասպից յՈւռկանս քաղաք* folgendermassen emendirt: *աւր թէ Արտաշէս Ոքոզ մասն ինչ ի Հռոմայեցւոց և ի Հրէից առեալ բնակեցոյց առ Վրկանաւք Կասպից.*

Die Stelle aus Anania Širakuni ist auf p. 19 der Petersburger Ausgabe von 1877 (*Անանիայի Շիրակունւոյ մնացորդք բանից.*): *Արիստի-դէս Մերրի փիլիսոփայ Աթենացի ընկեր Կոդրատեայ առաքելոյն ունկնդիր արար զինն և տասներրեակն լուսնի Հռոմայեցւոց.* Sie wird mit Bezug auf Eusebius (p. 158): *Կոդրատոս Առաքելոցն ունկնդիր, և Արիստիդէս մեր իրի փիլիսոփոս Աթենացի, Ադրիանոսի պաղատանս վասն հրամանին պատասխանւոյ ետուն* — also verbessert: *Արիստիդէս մեր իրի փիլիսոփայ Աթենացի, ընկեր Կոդրատեայ Առաքելոցն ունկնդրի, արար զինն եւ տասնե-րեակն լուսնի Հռոմայեցւոց.*

Die Stelle aus Philo (= *Փիլոնի Եբրայեցւոյ բանք երեք չեւ ի լոյս ընծայեալք*: Philonis Judaei sermones tres hactenus inediti I et II de providentia et III de animalibus ex Armena versione in Latinum fideliter translati per J. B. Aucher, Venetiis 1822, 4°) findet sich p. 11: *քանզի և Հրէից օրէնսդիրն Մովսէս զջուր, զխաւար, զանդունդս ասաց յառաջ քան զաշխարհս գոլ: .... Պիթագորաս Մնէս արքայորդին զթիւս և զչափաբերութիւնս և զյարմարութիւնս*, wo Aucher übersetzt: Pythagoras (et) Mnes regis filius. Norayr verbessert: *Պիթագորաս Մնէ-սարքայ որդին*, Pythagoras Mnesarchi filius (Πυθαγόρας ὁ Μνησάρχου).

Friedrich Müller.

Kleine Mittheilungen.

Ein Ladenschildpaar in Nanking. — Nahe dem Südthore Nankings in der zweiten Seitenstrasse links findet sich ein Schildpaar, wie die meisten derselben in die Strasse hereinhängend, das in sprachlicher Beziehung Aufmerksamkeit beansprucht. Professor G. SCHLEGEL hat seinerzeit im *T'oung pao* einige Beispiele gebracht, um zu zeigen, wie leicht man bei solchen Aufschriften in Uebersetzungsfehler gerathen kann, wenn man, wie er sich ausdrückt, das Chinesische nicht spricht, beziehungsweise nicht gesprochen hat. Bei dem in Rede stehenden Schildpaar sieht man recht deutlich, worauf es eigentlich ankommt. Die beiden Tafeln bilden ein *chāo p'âi* 招牌 oder, wie man auch sagt, ein *mài tōng sī* 賣東西 ein Schild, das über die im Laden feilgebotenen Waaren Aufschluss gibt. Als ich mit meinem Nankinger Sein-seng durch diese Strasse ging und das Schild las, fragte er mich, ob ich dasselbe verstünde und antwortete auf meine Auseinandersetzung *pŭ ts'ò* = ‚richtig'. Er selbst gestand mir nachher, dass er sich deshalb über meine Auffassung informiren wollte, weil man bei diesem Schild leicht in eine Falle gerathen könne. In gleicher Weise richtete mein Hausherr, ein Ho-schang, dieselbe Frage an mich, als er meine Aufzeichnung sah und äusserte sich ebenfalls zustimmend zu meiner Erklärung. Die Aufschriften sind:

棉夏布疋	東西洋貨

Ich setze nun Jemanden voraus, der nach der Bedeutung der einzelnen Charaktere an sich eine Uebersetzung geben will. Man hat da:

tōng[1] = ,Ost, Sonnenaufgang, Ehrenplatz',

sī = ,West, westlich, ausländisch',

iâng = ,Ocean, ausländisch, ungeheuer, weit',

hŏ̆ = ,Güter, Waaren, Vorrath',

meîn = ,Baumwollpflanze',

h̠iạ̀ = ,Sommer, ein Zuname',

pù = ,Tuch, Stoff von irgendwelcher Art, ausbreiten, veröffentlichen'

p'ĭ = ,ein Stück (= Rolle) Tuch'.

Indem man *tōng sī* ,Ost, West' auffasst = ,Alles, was zwischen Ost und West liegt', könnte man auf Grund der Bedeutungen übersetzen wollen:

,Alle Arten ausländischer Waaren, baumwollene Sommerstoffe.'

Jemand, der nach einem der vielen Sprachbücher von der chinesischen Umgangssprache Kenntniss genommen, dürfte in anderer Weise übersetzen wollen. Er wird sich nämlich erinnern, dass

tōng-sī = ,Gegenstand, ein nichtswürdiger Kerl'

bedeutet und mit Rücksicht auf die parallele Stellung von *meîn-h̠iạ̀* zu *tōng-sī* voraussetzen, in *meîn-h̠iạ̀* stehe *meîn* zu *h̠iạ̀* in derselben Relation, wie *tōng* zu *sī* in *tōng-sī*. Er wird sich nun vielleicht erinnern: *meîn-ī-shāng* 綿衣裳 bedeute ,wattirte Kleider, die im Winter getragen werden', und demnach annehmen — was im Chinesischen thatsächlich nicht selten der Fall ist — es liege hier einfach eine Verwechslung der an sich absolut gleichlautenden Charaktere vor und es stehe 棉 einfach für 綿 und wird demnach übersetzen wollen:

,Gegenstände und ausländische Waaren, Winter- und Sommerstoffe.'

---

[1] Die Transscription bezieht sich auf die Nankinger Aussprache. Der Laut *ei* klingt nicht wie deutsches *ei*, sondern das *i* ist dem *e* angeschliffen, und es ähnelt der Klang dieses *ei* dem deutschen *eh!*

Doch jede dieser beiden Uebersetzungen ist unrichtig, wie man durch thatsächliches Sprechen erkennt, beziehungsweise nach dem Rhythmus empfindet.

Die erste Schwierigkeit liegt in *h̠iạ̊*.

Nun ist aber *h̠iạ̊-pù* = ,grasscloth', wofür auch *mậ-pù* gebraucht, beziehungsweise 麻 布 lit. ,Hanftuch' oder 蔴 布 ,Sesamtuch' geschrieben wird; *pù-p'ĭ* bezeichnet ,Baumwollwaaren, Zeuge'. Ferner wird durch *sī-iâng* ,ausländisch', insbesondere ,europäisch', durch *tōng-iâng* = ,japanisch' bezeichnet, z. B. in *tōng-iâng ch'ē* = ,Jinriksha'. Hier dürfte nun *tōng-iâng* und *sī-iâng* im weiteren und mehr ursprünglichen Sinne von *tōng* und *sī* gemeint sein, nämlich ,ausländische Güter, die von der japanischen und von der europäischen Seite kommen'.

Man dürfte nun leicht auch den Grund finden, warum für ,Baumwollentuch' nicht der sonst gebräuchliche Ausdruck 花 布 *hŏậ-pù* zu Grunde liegt, sondern *meîn-pù*, wenn man für *h̠iạ̊-pù* das identische *mậ-pù* setzt.

Im Sinne unsrer europäischen Denk- und Auffassungsweise hat man demnach diese Aufschrift sich so zurechtzulegen:

tōng iâng hŏð, sī iâng hŏð
meîn pù p'ĭ, h̠iạ̊ pù p'ĭ

oder auch nach Art der üblichen Schreibweise, wie: ,auf der Ost- und West-Seite':

tōng- & sī- iânghŏð
meîn- & { h̠iạ̊ / mậ } -pùp'ĭ

und die richtige Uebersetzung muss demnach lauten:

,Ausländische Baumwollen- und Leinen-Zeuge.'

Man sieht hieraus, dass der Chinese für diese deutsche Aufschrift nicht etwa sagt: *iâng meîn mâ pù p'ĭ* 洋 棉 麻 布 疋.

Nanking, Jänner 1893.

Dr. F. KÜHNERT.

Eine indische Fabel bei den Suahelis. — In der Märzsitzung der Berliner Gesellschaft für Erdkunde sprach, wie ich dem Zeitungsbericht entnehme, Herr Dr. C. G. Büttner über die epischen und lyrischen Dichtungen der Suaheli von Ostafrika. Dabei trug er aus einer von ihm entzifferten Suaheli-Handschrift auch folgende Fabel vor:

‚Auf einem am Meeresstrande wachsenden Feigenbaume hatte ein Affe sein Heim aufgeschlagen. In den salzigen Wogen tummelte sich oft ein Hai, dem der Affe zuweilen die wohlschmeckenden Feigen zuwarf. Das Verhältnis des Landbewohners zu dem Wasserbewohner wurde dadurch mit der Zeit recht herzlich. Eines Tages kam der Hai wieder und lud den Affen zu einer Festlichkeit ein, die er dem Freunde zu Ehren in seiner Meeresheimat veranstalten wolle. Der Affe bestieg denn auch den Rücken des Fisches und segelte vergnügt mit ihm von dannen. Sobald aber das Land ausser Sicht war, erklärte der Hai, dass er vorhin nicht die Wahrheit gesagt habe. Nicht zu einem Feste habe er den Affen geholt, sondern um ihn zu schlachten, da der König der Haie schwer erkrankt sei und nur durch den Genuss eines Affenherzens gerettet werden könne. Der Affe sah das Kritische der Situation wohl ein, entfliehen konnte er nicht, doch er wusste Rat. Mit bedauerndem Tone erklärte er, dass er nach der Gewohnheit der Affen sein Herz an dem Feigenbaume aufgehängt habe, dem König also leider nicht helfen könne. Nach einigem Hin- und Herreden brachte ihn der Hai ans Land zurück, damit er das vergessene Herz hole. Der Affe kletterte schleunigst auf den Baum und erzählte dem Hai, als dieser nach längerem Warten zum Aufbruch trieb, eine neue Fabel, welche dann die Nutzanwendung bringt.‘

Eben diese Fabel findet sich nun mit unwesentlichen Abweichungen auch schon im indischen Pañcatantra. Vgl. Benfey, *Pantschatantra* II, S. 285 ff.

Am nächsten scheint der Gedanke zu liegen, dass wir in der Suaheli-Erzählung nur eine Abzweigung der arabischen Uebersetzung des indischen Fabelwerkes zu erblicken hätten. Bei näherem Zusehen erscheint aber der Sachverhalt in anderem Lichte. Der hinter-

listige Freund (im Pañcatantra ein Krokodil) ist in der arabischen Version nicht ein Haifisch, wie in der Suaheli-Erzählung, sondern eine Schildkröte (s. BENFEY, Bd. I, S. 420); und auch in keiner der anderen von BENFEY behandelten Versionen handelt es sich um ein derartiges gefährliches Wasserungeheuer wie Krokodil oder Haifisch; und doch scheint ein solches am besten am Platze zu sein.

Wir werden also zu der Frage getrieben, ob Ostafrika diese Fabel nicht direct von Indien erhalten hat. Sobald Herr Dr. BÜTTNER sein angekündigtes Buch über die Suaheli-Literatur veröffentlicht haben wird, werden wir uns darüber vielleicht Aufklärung verschaffen können. Und dann wird es an der Zeit sein, zu fragen, ob — im bejahenden Falle — diese Entlehnung einem neueren Datum angehört oder schon aus früher Zeit herrührt. Hier muss ich mich damit begnügen, die Aufmerksamkeit darauf zu lenken. Ich habe in letzter Zeit wiederholt auf die Wahrscheinlichkeit eines frühen Verkehrs zwischen Indien und Ostafrika hingewiesen. Die hier besprochene Fabel deutet vielleicht einen neuen Kreis von Entlehnungen an, der bei der Erörterung des Problems eingehendere Prüfung beanspruchen wird.

Berlin. R. OTTO FRANKE.

Das persönliche Pronomen der Bantusprachen.

Von

A. W. Schleicher.

Die Bantuvölker sind, geringe Ausnahmen abgerechnet,[1] die alleinigen Bewohner des südlichen Afrikas, vom Aequator bis zur Capcolonie. Die genaue Nordgrenze des Bantu-Sprachgebietes ist uns zwar heute noch nicht in ihrer ganzen Ausdehnung bekannt, doch dürfen wir annehmen, dass die Bantu fast zwei Drittel der Bevölkerung des dunklen Erdtheils ausmachen und über zwei Drittel seines bewohnbaren Areals innehaben.

An der Erforschung der Bantusprachen haben sich hauptsächlich Deutsche und Engländer betheiligt.[2] Selbst der Versuch einer ‚vergleichenden Grammatik der Bantusprachen' ist zweimal gemacht worden. In den Jahren 1862 und 1869 gab Dr. Bleek, welcher als Bibliothekar der Sir George Grey Library in der Capstadt sich dem Studium afrikanischer Sprachen als alleiniger Beschäftigung widmen durfte, die zwei ersten Theile seiner *Comparative Grammar of South African Languages* heraus, welche die Lautlehre und die Nominalpräfixe behandelten. Mit dem Verbum war er leider bei seinem Tode noch nicht fertig geworden. Die *Comparative Grammar of the South African Bantu Languages* des Jesuitenpaters Torrend[3] behandelt da-

[1] Hierhin gehören die Hottentoten, die Buschmänner und die Zwergvölker des äquatorialen Afrika, zusammen vielleicht eine Viertelmillion Menschen.

[2] Cust, *Modern Languages of Africa,* London 1883, giebt ein fast vollständiges Verzeichniss der einschlägigen Literatur und verzeichnet über 150 Sprachen und Dialecte der Bantu.

[3] London. Kegan Paul Trench Trübner & Co. Limited. London 1891.

gegen den ganzen Umfang der Bantu-Grammatik, enthält daher auch ein kurzes Kapitel über das Pronomen, gleicht aber leider darin BLEEK's Arbeit, dass der ganze Scharfsinn des Verfassers und der grösste Theil des Buches sich auf die hervorstechendste Eigenthümlichkeit der Bantusprachen, die Nominalpräfixe concentrirt.

Die Pronomina, von denen BLEEK kein Wort sagt, erfahren auch bei TORREND eine recht stiefmütterliche Behandlung. Da aber gerade die Pronomina vieler Bantusprachen uns zuverlässig bekannt sind,[1] mag es wohl an der Zeit sein, die wichtigsten Pronominalformen miteinander zu vergleichen und den Versuch zu machen, von jedem Pronomen die der Ursprache am nächsten stehende Form zu bestimmen, aus welcher alle übrigen Formen durch lautlichen Verfall entstanden sein können.

Fast alle Bantusprachen zeigen für die persönlichen Pronomina mindestens zweierlei Formen, eine kurze einsilbige, mit dem Verbum mehr oder weniger fest verbundene, und eine ganz selbständig auftretende zwei- oder gar dreisilbige Form. Erstere, welche als Subject dem Verbum präfigirt, als Object ihm infigirt wird, ist öfter in zwei Formen zerfallen, je nachdem in einer Sprache die Lautregeln über den Anlaut nur das präfigirte Subject veränderten, ohne das infigirte Object zu beeinflussen, oder umgekehrt das Infix in seinem lautlichen Bestand durch vorhergehende Laute afficirt wurde, während das zu Anfang stehende Präfix unverändert blieb. Obschon bisher nur eine Bantusprache vorliegt, in welcher sämmtliche Pronominalaffixe, Subject und Object, absolut gleich sind,[2] so wollen wir mit TORREND nur eine kurze affigirte und eine längere emphatische Form unterscheiden, um so mehr, da in solchen Sprachen, wo Subjects- und Objects-Form differiren, man die gemeinsame Grundform fast

[1] Eine recht reichhaltige Zusammenstellung der persönlichen Pronomina bietet LAST's *Polyglotta Africana Orientalis*, 1885, doch ist dieselbe nicht ohne Kritik zu benutzen. In noch höherem Grade gilt das von TORREND, *loc. cit.* 159 ff., welcher auch westafrikanische Sprachen behandelt.

[2] Das Pokomo. Siehe *Zeitschrift für afrikanische Sprachen,* 1888, p. 171.

immer auf den ersten Blick erkennen kann.[1] Für die erste Person Sing. im Präfix und Infix haben fast alle Bantusprachen *ni*. Häufig zeigt sich für *n* ein *nd* oder *ng*, selten ein *m*. Selbständige Formen hingegen sind:

Itumba: *ānĭ*
Nyaturu: *ānĕ*
Hereró: *āmĭ*
Garaganza: *ānĕ*[2]

Ausserdem liegen dreisilbige Formen vor, z. B.:

Yao: *ŭnējĭ*[3] und *ŭnēnĕ*
Lima: *aniye*
Kaguru: *anye*

Sie entstehen durch Wiederholung der Affixform *ni* in *unene* und durch Suffigirung der Silbe *ji*, welche auch beim Nomen des Bantu als Affix häufig ist. Da nun das Bantu die vorletzte Silbe stets betont,[4] und betonte Vocale (wenn sie nicht in geschlossener Silbe stehen) gedehnt, solche, die den Ton verlieren, aber gekürzt werden, so liegt die Möglichkeit, das anlautende *u* in *uneji* zu verlieren, nahe. Der Yaoform *uneji* in Steere's und Hetherwick's Grammatiken steht daher auch bei Last[5] *nējŭ* ohne den Anlaut *u* gegenüber. Ebenso fiel auch in der Yao-Nebenform *ŭnēnĕ* der Anlaut fort und so entstanden Formen wie das Suahili *mimi*, Sukuma *nene* und viele andere mehr.

---

[1] Die Possessivformen, welche eine besondere Behandlung beanspruchen, werden hier nur berücksichtigt werden, wenn sie über die anderen Formen Aufschluss geben können.

[2] Obige Formen gehören Sprachen an, welche räumlich und grammatisch möglichst weit getrennt sind; vergl. Last, *op. cit.* und das darin enthaltene Sprachenkärtchen.

[3] *j* ist wie im Englischen *joy* zu sprechen. Manche Bantuvölker sprechen *dy*. Im Suahili der gemeinen Leute hört man sogar nur *y*.

[4] Obige Accentregel wird schon bei Bleek, *op. cit.* p. 80 aufgestellt. Ueber die Ausnahmen vergleiche auch Torrend, *op. cit.* p. 61. Man sagt daher: Boondei: *kímă* ‚stehen', Suahili: *kĭmāma* ‚stehen'; *páŋgă* ‚Graben', aber *păŋgānĭ* ‚im Graben' u. s. w.

[5] *Op. cit.*, p. 87.

Als die ältesten Formen für die Pronomina der ersten Person Sing. wagen wir deshalb wie folgt aufzustellen:

ani, ni, aniji und *anini.*

Für die zweite Person Sing. haben wir als Objectsinfix allgemein *ku* oder *ko* (selten *go* oder *ngo*); für die Subjectsform, welche als Verbalpräfix auftritt, allgemein nur *ū* oder *wĕ*. Es hat, wie schon oben bemerkt, das Pokomo das anlautende *k* auch im Präfix erhalten. Jedoch selbst, wenn das nicht der Fall wäre, so würden uns zahlreiche Sprachen, in denen das unabhängige Subjectspronomen den durch ein Präfix geschützten Guttural hat erhalten können, beweisen, dass vor dem *u* ein *k* gestanden hat. Hierher gehören Formen wie das Yao *ugweji,* Kondoa *agwee,* in denen der Guttural zu *g* geschwächt fortbesteht. Der Wechsel von *u (o)* zu *wĕ (wĭ)* ist eine sehr häufige Erscheinung, die uns, wie wir sehen werden, allein beim Pronomen noch dreimal begegnet.[1]

Im Uebrigen erlaubt uns das, was wir über die unabhängigen Formen der ersten Person Sing. sagten, uns hier kürzer zu fassen. Ausser den eben erwähnten Formen *ugweji, agwee* (aus *agweye*) zeigen sich die reduplicirten Formen *gwegwe* und *wewe.* Wir stellen daher als Grundformen der zweiten Person auf:

aku, ku, akuji und *akuku.*

Die Behandlung der dritten Person des Bantupronomens soll hier sich auf solche Pronomina beschränken, welche lebende Wesen vorstellen. Eine Trennung dieser Pronomina von den übrigen 16 Präfixen dritter Person scheint schon allein durch praktische Rücksichten geboten und erscheint zulässig, weil auch die bisher behandelten Pronominalformen sich nur auf lebende Wesen beziehen. Ich beschränke

[1] Für das Yao speciell ergiebt sich die Regel für diesen Wechsel aus den Bemerkungen in Hetherwick's *Yao Grammar,* p. 47. Das Yao-Verbum, welches im Präsens auf *a,* im Perfect auf *e* auslautet, führt durch rückwirkende Vocalharmonie den Wechsel *a* zu *e* auch in der vorletzten Silbe herbei, z. B. Präsens *-imbala,* Perfect *-imbele;* doch widerstehen *u* und *o* diesem gewaltsamen Wechsel und werden zu *wi* und *we;* Präsens *kagula,* Perfect *kagwile* (nicht *kagele*), *kokola, kokwele* nicht *kokele.* Das Yao *ugweji* ging daher aus *ugoji* hervor.

mich daher auf Formen, welche unserem er und sie entsprechen, und lasse Alles fort, was bei uns durch es wiedergegeben wird.[1]

Als Subjectspräfix ist allgemein *y-*, seltener *w-* in Anwendung. Zum Beispiel:

Ganda:	*ya*	Tonga:	*ue*
Suahili:	*yu*	Nyamwezi:	*ue*[2]
Senna:	*ye*		

Diese Präfixe werden in vielen Sprachen durch *a* ganz oder theilweise verdrängt. So kennt das Suahili von Sansibar nur *a*, das der Küste des gegenüber liegenden Festlandes *a* und *yu*. Selbständige Formen sind bei Last *ayu* und *uyu*,[3] bei Torrend[4] das Tonga *uwe*, das Senna *iye*, Karanga *iye* und das *eye* der Hereró. Nach Last[5] braucht das Nyaturu sogar *uyu* und *uwe* nebeneinander.

Ausser obigen Formen sind die auf Reduplication beruhenden auch in der dritten Person sehr häufig: Suahili *yeye*, Kaguru *yuyu*, Khutu *ayuyu* und viele andere mehr.

Das Vorkommen von *uyu* und *uwe* in einer und derselben Sprache führt uns zu der Annahme, dass in den anderen Sprachen ebenfalls beide Formen existirten und dass eine der beiden durch die andere verdrängt wurde. Ob aber in der Ursprache ein *iyu*, *uyu*, *ayu* oder *iya* neben dem *uwe* bestand, können wir nicht wissen, weil einerseits die im Bantu sehr mächtige Neigung zur Vocalharmonie fast regelmässig das Bild ursprünglicher Vocale verwischt hat, und

---

[1] Ueber die Bedeutung dieser Präfixe ist viel geschrieben worden. Jeder sah in ihnen Nomina besonderer Bedeutung und versuchte durch mühseliges Vergleichen ihre Bedeutung festzustellen. Erst von der Gabelentz (*Die Sprachwissenschaft*, p. 400) sieht die Bantupräfixe für reine Formelemente an. Da schon die Bantu-Ursprache diese Präfixe besass, so kann alles Vergleichen und Philosophiren darüber nichts nützen, so lange es nicht gelingt, diese Ursprache mit anderen Nicht-Bantusprachen zu vergleichen, welche diese Sprachelemente vom Wort getrennt enthalten.

[2] Nach Torrend p. 161; Steere in seinen *Nyamwezi Collections* schreibt *we*. Das *w* der Bantu ist dem *w* der Engländer gleich.

[3] *Op. cit.* Diese Formen zeigen Ndunda, Nkwifiya, Ziraha, Gogo, Gangi, Itumba und Khutu.

[4] *Op. cit.*, p. 161.

[5] *Op. cit.*, p. 157.

andrerseits der Wechsel zwischen *w* und *y* auch den der angrenzenden Vocale von *u* und *i* mit sich zu bringen geeignet ist. Denen, die in *uwe* und *iye* eine nach unseren Begriffen männliche und weibliche Form erblicken möchten, steht die allgemeine Annahme entgegen, dass der Bantu keinerlei vom natürlichen Geschlecht abhängiges Genus kennt.[1] Wir müssen uns begnügen, den thatsächlichen Befund, wie folgt, zusammenzustellen:

3. Pers. Sing.	*uwe*	*w-*	—	—
	iye	*y-*	*ayuyu*	*yeye*

Weit schwieriger als für den Singular ist es für den Plural, die Pronominalformen der Ursprache der Bantu zu bestimmen. Bei dem starken Verfall, der diese Formen charakterisirt, bleibt nur zu hoffen, dass eine von den zahlreichen uns noch unbekannten Bantusprachen uns eine sicherere Handhabe bieten wird, um zu festen Resultaten zu gelangen.

Die kürzeste Form der ersten Person Plur. lautet fast überall *tu (tw)*. Als emphatische, unabhängige Formen zeigen sich:

Kondoa: *atwee*
Itumba: *aswee*
Kaguru: *ase*

Häufiger jedoch sind Formen, welche auf ein *i* vor dem *tu* schliessen lassen:

Angola: *ētu* (aus *a-itu*)
Hereró: *ēte* (aus *a-itwe*)
Nyaturu: *iswe*
Šambala: *išwe*
Sukuma: *iswe*

Die Possessiva, auf die hier nicht näher eingegangen werden soll, und die aus dem Affixpronomen mit vorangestelltem *a* gebildet

[1] Eine Text-Sammlung liegt leider für das Senna nicht vor, wenn auch die Portugiesen dort seit Jahrhunderten missionirt haben. Uebersetzungen und von Europäern verfasste Katechismen können natürlich nicht über die genauere Bedeutung solcher Pronomina entscheiden. Vom Nyaturu wissen wir fast nichts.

werden,[1] lauten ausnahmslos *-etu* und setzen ein *i* voraus. Wir dürfen daher annehmen, dass *itu* einmal das Pronomen der Bantu-Ursprache war. Fraglich bleibt aber, ob wir in *itu* das vollständige Pronomen vor uns haben, und falls wir dieses verneinen, wie der fortgefallene Theil lautete.

Gerade so wie das *ā* von *ánĭ* nur durch Zutritt eines Suffixes und die dadurch bedingte Tonverschiebung fortfallen konnte, gerade so kann die Verwandlung von *ítu* zu *tū, twĕ, twētwĕ, twēe* u. s. w. nur durch Hinzutritt einer Silbe entstanden sein, welche den Accent verschoben und *i* gekürzt hat.

Dass *twee* aus *tweye (tweji)*, wie *wee* ‚du' aus *weye, weji* und *gweji* entstand, ist möglich genug, jedoch nicht zu beweisen; auffallend ist aber im Ganda die Form *fwéna*[2] aus *ĭswénă* und das Mozambik[3] *hena* aus *ĭhwénā*. Diese Bildung mit *na*, welche nur diese zwei räumlich und grammatisch weit getrennten Sprachen zeigen, machen es möglich, dass die längste Urform des Pronomens der ersten Person Pluralis ein dreisilbiges *i-tu-na* gewesen sein kann. Sicheres kann erst die Zukunft ergeben.

Das Pronomen der zweiten Pers. Plur. zeigt einen noch stärkeren Verfall als das der ersten. Oft ist in der Affixform nur noch ein *m* (oder *w*) stehen geblieben.

Sorgfältigere Forscher, wie z. B. STEERE[4] haben es für nöthig erachtet, dem Verbalpräfix *m* wenigstens ein ' vorzusetzen, um anzudeuten, dass sie etwas wie einen Vocal zu hören glaubten. Auch folgt diesem *m* in manchen Sprachen ein *u* oder *w*.

Etwas weiter in der Analyse bringt uns das allgemein gebräuchliche Possessivum *-enu,* aus welchem wir, wie oben, ein persönliches

---

[1] Vgl. TORREND, p. 161. Nur Ausdrücke wie ‚Vater', ‚Mutter' u. s. w. werden noch heute direct mit dem Pronomen durch den Bindevocal *a* verbunden: *mamaye* ‚seine Mutter', *abako* ‚dein Vater' u. s. w.

[2] WILSON, *Grammar of the Luganda Language,* London 1882, p. 21. Die Lautvertretung des Ganda *f* = *s* ist, weil das *f* aus dem Ganda fast verschwunden ist, schwer zu beweisen. Nur das Wort *fumo* ‚Speer' ist als *sumo* und *tumo* nachweisbar. Vergl. TORREND, p. 89, wo diese Wurzel in 13 Sprachen nachgewiesen wird.

[3] TORREND, *loc. cit.* p. 159.

[4] *Handbook of the Suahili Language*, p. 104.

Pronomen *inu* ableiten. Dieses *i* wird bestätigt durch einige unabhängige Formen, z. B. Šambala *inwi*, Khutu *emwee*. Die grosse Mehrzahl der vorliegenden Formen[1] bietet nichts als den Wechsel von *n* und *ñ* oder *ng*, den Wechsel von *w* und *y* oder Reduplicationen, die uns in keiner Weise fördern können. Ueber die Natur eines etwa vor *inu* weggefallenen Consonanten fehlt bis jetzt jede Andeutung.

Nicht besser geht es uns mit der dritten Person Pluralis; neben einigen Formen mit *b*, wie Tonga *abo*, Kafir *bona*, haben wir allgemein den Wechsel von *w* und *y* wie in der dritten Pers. Sing. Nur ist hier umgekehrt wie im Singular das *w* vorherrschend und *y* selten z. B.: Kongo *yau* und Mozambik *yayo*.

Es sei uns nun gestattet ohne weiteren Commentar diese Pronomina neben die Pronominalformen der an das Bantugebiet grenzenden niederkuschitischen Völker zu stellen. Dieselben sind für das ʿAfar und Saho den bekannten Arbeiten Reinisch's, für das Galla Tutschek's *Grammar of the Galla Language*, für das Beja Almkvist's *Bischari-Sprache* entnommen.

Erste Person Singularis.

Bantu:	*ni*	*ani*	*aniji*
Somali:	*i*	*ani*	*aniga*[2]
Galla:	*na*	*ani*	
Saho-ʿAfar:	*yi*	*anu*	
Beja:	*he*	*aní, áne*	

Zweite Person.

Bantu:	*ku*	*aku*	*akuji*
Somali:	*ku*	*adi*	*adigi*
Galla:	*zi*	*ati*	
Saho-ʿAfar:	*ku*	*atu*[3]	
Beja:	*ho-k*	*baruk*	

[1] Mir liegen über fünfzig vor.

[2] Auch *anigi* und *anigo* kommen vor. Vgl. meine *Somali-Sprache*, Berlin 1892.

[3] Eine emphatische Form *kūé* ‚o du!' zeigt Reinisch's *Wörterbuch der Saho-Sprache*, p. 229.

Dritte Person.

Bantu:	*w-* / *y-*	*uwe* / *iye*	
Somali:	*y-*	*yu*	*u* und *wa* / *i* und *iya*
Saho-ʿAfar:	*y-*		
Beja:	*y-*		
Galla:	fehlt	*yu*[1]	

Erste Person Pluralis.

Bantu:	*tu (itu)*	*itu-na*
Somali:	*annaga*	*na*
Galla:	*unu*	*nu*
Saho-ʿAfar:	*nanu*	*na*
Beja:	*henen*	*ho-n*

Zweite Person.

Bantu:	*-inu*	
Somali:	*adin, ĕdin, adinko*	
Galla:	*izin*	
Saho-ʿAfar:	*atin* / *issin*	*sin*
Beja:	*barakna*	*ho-kna*

Dritte Person.

Bantu:	*wa-*	selten *ya*
Somali:	*ya-*	
Saho-ʿAfar:	*ya-*	
Beja:	*ye-*	

Die den hamitischen Formen entsprechenden semitischen Pronomina hinzuzufügen, erscheint überflüssig.

[1] Das Galla kennt keine Präfixflexion des Verbums mehr; über die Partikel dritter Person *yu* vergl. Prätorius, *Zur Galla-Grammatik* 1893, p. 192 und 193.

Zum Jānakīharana des Kumāradāsa.

Von

Ernst Leumann.

Fast gleichzeitig mit dem vorher besprochenen Werk ist ein zweites Kunstepos der Sanskritliteratur sozusagen von den Todten auferstanden. Wir verdanken dieses dem literarischen Eifer einiger Ceylonesen, die eine in ihrer Muttersprache geschriebene Paraphrase des Gedichtes, welche das Sanskrit-Original Wort für Wort mitenthält, richtig gewürdigt und veröffentlicht haben. Der eigentliche Herausgeber, welcher neben dem ‚revidirten' Abdruck jener Paraphrase auch noch die einzelnen Worte des Originals zu Strophen zusammenstellt und so ausser dem paraphrasirten Padapāṭha von sich aus einen Saṃhitāpāṭha liefert, ist der Principal des Vidyālaṃkāra College in Pēliyagoḍa (Kẹlaṇiya), Namens Dharmārāma Sthavira. Er unternahm die Arbeit auf den Rath seines Lehrers und Vorgängers Dharmāloka Mahāsthavira und übertrug seinerseits die Abfassung der englischen Vorrede seinem Schüler Jayatilaka, Head Master of the Buddhist High School in Kandy. So waren Vertreter von drei Generationen ceylonesischer Gelehrter an dem Werke thätig. Erschienen ist dasselbe schon im Jahre 1891; indessen scheinen in Europa die ersten Exemplare nicht vor 1893 eingetroffen zu sein, indem die buchhändlerischen Listen von Luzac & Co. und von Harrassowitz erst in diesem Frühjahr sich mit der literarischen Erscheinung befassen.

Der Zustand des Originals ist sehr ähnlich demjenigen von Aśvaghosha's Epos: blos ungefähr die Hälfte (I—XV, 22 sammt

der Schlussstrophe von xxv) ist erhalten und zwar in recht ungenügender Weise. Beim Aneinanderfügen der einzelnen fortlaufend paraphrasirten Worte ergaben sich nämlich auf Grund des Metrums zahlreiche Lücken, die der Herausgeber angemessen auszufüllen suchte. Meistens sind es nur ein paar Silben, die fehlen, und zwar im Durchschnitt an 10—20 Stellen in jedem Sarga. Daneben waren aber im Ganzen etwa 40 mehrsilbige Ergänzungen nothwendig, von denen sich einige über vollständige Verszeilen (I, 29d—30b und III, 80d) erstrecken. So ist also auch hinsichtlich der modernen Ergänztheit unser Text ein Seitenstück zum Buddhacarita: Was Amṛtānanda für dieses gethan, das hat auch, allerdings in geringerem Umfange, Dharmārāma geleistet. Er wird dabei so wenig wie der erstere den verlorenen Originalstellen sehr nahe gekommen sein. Indessen sind seine Conjectural-Zuthaten für die Forschung deshalb unschädlicher, weil er sie alle sehr gewissenhaft in Klammern gesetzt hat. Nur vor einer andern Klasse von Textverbesserungen muss ausdrücklich gewarnt werden, weil sie nicht ohne Weiteres als solche kenntlich sind.

Häufig finden sich nämlich in Fussnoten Varianten aus der Sanna (d. h. aus der ceylonesischen mit den Worten des Originals durchsetzten Paraphrase). Da nun Titel und Vorwort deutlich erkennen lassen, dass jene Sanna die einzige Quelle ist, mit deren Hülfe der Herausgeber den Text und eine ‚revidirte Sanna‘ hergestellt hat, so sind die betreffenden Lesarten das Einzige, was durch die Ueberlieferung gegeben ist, und die dafür im Text (sowie in der ‚revidirten‘ Sanna) erscheinenden Silben können nichts weiter als Conjecturen sein. Als solche werden sie einer europäischen Kritik gegenüber natürlich entweder selbstverständlich oder aber unrichtig sein.

Eine Consequenz von weittragender Bedeutung ergibt sich hieraus für die Beurtheilung der Schluss-Unterschrift. Wir lesen hinter der nur stückweise erhaltenen und mit dem Vorangehenden nicht in Zusammenhang stehenden Schlussstrophe die Worte:

iti Siṃhala-kaver Anīśabhūpasya Kumāradāśasya Jānakīharaṇe mahākāvye Rāmâbhisheko nāma pancadaśas sargaḥ.

Hiezu gehören zwei Fussnoten, welche besagen, dass die Sanna *Atiśayabhūpasya* und *pancaviṃśatitamas* biete. Die ‚revidirte Sanna' hält sich wie immer an die Emendationen, indem sie *anīśabhūpasya* mit *dvīpâdhirājavū* und *pancadaśas* mit dem entsprechenden Eḷu-Wort glossirt. Es handelt sich also um zwei je doppelt (in Text und Paraphrase) willkürlich vorgenommene Aenderungen von überlieferten Lesarten. Wir sehen zugleich, was es mit der ‚Revision' der Sanna für eine Bewandtniss hat: sie ändert die Originalparaphrase in Anlehnung an Conjecturen und freie Ergänzungen; auch fügt sie — was hier gleichzeitig festgestellt sei — eine Menge gänzlich überflüssiger Zusätze ein, die übrigens alle (wie die im Text gemachten Zusätze) in Klammern gesetzt sind.

Von besonderer Wichtigkeit nun aber ist die obige Stelle, weil sich aus der richtigen Würdigung der in die Fussnoten verwiesenen Lesarten ergibt, dass unser Epos nicht blos, wie Dharmārāma annimmt, fünfzehn Gesänge, sondern deren mindestens fünfundzwanzig gehabt hat.

Trotz des grossen Verlustes sind im vorliegenden Text fast alle Strophen enthalten, welche Śārngadhara, Vallabhadeva, Rāyamukuṭa und Ujjvaladatta mit einiger Glaubwürdigkeit dem Kumāradāsa zuschreiben. Es sind deren neun, nämlich ausser zwei, die vermuthlich in der verlorenen Hälfte gestanden haben, I, 29 und 32; III, 2; IX, 12; XI, 63; 71; 92.

Daneben citirt allerdings Śārngadhara noch eine zehnte *(bāle nātha . . . .)* und Kshemendra zu Aucityâlaṃkāra 24 eine elfte *(ayi vijahīhi . . . .)*. Allein es scheint, dass diese beiden Strophen, welche jedenfalls in dem erhaltenen Theil des Jānakīharaṇa fehlen, auch in dem verlorenen nicht wohl vorhanden gewesen sein können. Die erstere steht nämlich im Amaru-śataka und wird von Vallabhadeva vielmehr dem bhaṭṭa Kumāra, von Jalhaṇa dem śrīKumāra zugeschrieben; die letztere andrerseits ist schon Patanjali bekannt, der davon die vierte Zeile

varatanu sampravadanti kukkuṭāḥ

zu Pāṇini I, 3, 48 mittheilt.

Dagegen lassen sich allerdings die Citate noch vermehren, wenn man auch diejenigen beizieht, welche in verschiedenen Werken ohne Nennung der Quelle dem Jānakīharaṇa entnommen sind. Diese anonymen Citate festzustellen, erfordert indessen einen alphabetischen Pratīka-Index, der uns zur Stunde noch fehlt.

Einem gänzlich verloren geglaubten Werke gegenüber, dessen Text in der oben beschriebenen Weise hat zusammengestellt werden müssen, verdienen Citate daraus eine besondere Beachtung. Wir lassen deshalb unten die sieben (theilweise schon von Dharmārāma) identificirten Strophen folgen. Aus der Geringfügigkeit der Varianten ergibt sich eine textuelle Gesichertheit unseres Jānakīharaṇa, die man nach dem Gesagten kaum zu erwarten wagte.

Immerhin wird es der Leser begreifen, dass wir auch von diesem Werke nicht scheiden können, ohne ein Desiderium geäussert zu haben. Ehe sich die Forschung des Jānakīharaṇa ernsthaft wird bemächtigen können, muss aus Ceylon auch die Originalfassung der ceylonesischen Paraphrase beschafft werden. Dieselbe allein kann uns der gefährlichen Arbeit entheben, die conjecturell ‚revidirte‘ Sanna-Edition Dharmārāma's selbst wieder conjecturell emendiren zu wollen.

I, 29. *tasyā hataṃ manmatha-bāṇa-pātaiḥ*
śakyaṃ vidhātuṃ na nimīlya cakshuḥ
ūrū vidhātrā nu kṛtau kathaṃ tāv?
. . . .

Die Zeilen 29d—30b fehlen; da 29d und 30c beide mit *iti* beginnen, so scheint es, dass die Originalfassung der Sanna gleich auf das zweite *iti* übergesprungen ist. Die Sanna liest übrigens *dhātrā* statt *vidhātrā* und bietet ausser dem obigen Bestand ein (allerdings eingeklammertes) Wort *dṛshṭau,* ohne dass man sieht, wo dasselbe Platz finden sollte. Bei Śārngadhara hat die Strophe eine begreiflichere, aber auch gezwungene Construction; sie lautet da:

paśyan hato manmatha-bāṇa-pātaiḥ
śakto vidhātuṃ na nimīlya cakshuḥ
ūrū vidhātrā hi kṛtau kathaṃ tāv?
ity āsa tasyāṃ sumater vitarkaḥ.

In Peterson's Ausgabe steht *kathaṃ* vor *kṛtau.* Aufrecht übersetzt: ‚Ein Verständiger kann mit Recht darüber in Zweifel sein, wie der Schöpfer ihre Hüften habe bilden können: er konnte es nicht thun, ohne die Augen zu schliessen, weil er sehend sofort von den Pfeilen des Liebesgottes getroffen worden wäre.' *ZDMG* xxvii, p. 17.

i, 32. *vayaḥ-prakarshād upacīyamāna-*
stanadvayasyôdvahana-śrameṇa
atyanta-kārśyaṃ vanaj'āyatâkshyā
madhyaṃ jagāmêti mamaisha tarkaḥ.

Bei Śārngadhara hier nur die belanglose Variante *madhyo* statt *madhyaṃ.*

iii, 2. *bhrāntvā vivasvān atha dakshiṇ'āśām*
ālambya sarvatra kara-prasārī
ṛtvik tato niḥsva iva pratasthe
yatrôpalabdho Dhanadasya vāsaḥ.

Vallabhadeva gibt der letzten Zeile folgende Fassung:

vasûpalabdhyai Dhanadasya vāsaṃ.

Sarga iii beginnt mit einer Schilderung des Frühlings. Darin heisst es denn also:

‚Der Sonnengott, einem armen Opferer vergleichbar, sich in seinen Wanderungen dem Süden (Opferlohn) zuwendend und überall seine Strahlen (bettelnden Hände) hinstreckend, begab sich dahin, wo sich ihm die Wohnung Kubera's (eines Reichen) öffnete.'

Vallabh.: . . . . . begab sich zur Erlangung der Vasus (von Gütern) nach der Wohnung Kubera's (eines Reichen).'

ix, 12. *Halāyudh'ābhasya sa-kāhalo ravaḥ*
payodhi-nirghosha-gabhīra-bhairavaḥ
tataḥ pragalbh'āhata-bheri-sambhavaḥ
prakāśayām āsa gatiṃ samantataḥ.

Rāma und Sītā nehmen nach ihrer Vermählung Abschied von Janaka, in dessen Herzen — wie Vers 11 sagt — die Trauer über die bevorstehende Trennung gemildert wird durch die Freude über den Schwiegersohn. Vers 12 leitet eine Schilderung des Aufbruchs ein:

‚Da verkündete ringsum der Paukenlärm die Abreise des Halāyudha-gleichen (Rāma).‘

Rāyamukuṭa citirt nur die zweite Hälfte der Strophe und zwar in folgender Form:

ravaḥ pragalbh'āhata-bheri-sambhavaḥ
prakāśayām āsa samantatas tataḥ.

Dies ist jedenfalls die ursprüngliche Fassung der beiden Zeilen, indem Kumāradāsa ein grosser Freund der Alliterationen ist. Darnach muss in der ersten Zeile *gatiṃ* statt *ravaḥ* eingesetzt werden. Man sieht ein, dass Dharmārāma am meisten dann bei der metrischen Gruppirung des Wortbestandes fehlgehen musste, wenn sich, wie hier, mehrere Worte von der gleichen Quantitäten-Folge *(gatim, tataḥ, ravaḥ)* in derselben Strophe vorfanden.

XI, 63. *śiśira-śīkara-vāhini mārute*
carati śīta-bhayād iva sa-tvaraḥ
manasijaḥ praviveśa viyoginī-
hṛdayam āhita-śoka-hutâśanam.

Auch hier lässt die Sanna (wie zu I, 29) ein entbehrliches Verbalpräfix *(pra)* weg. Aufrecht übersetzt l. c.:

‚Als der Winterwind mit eisigem Regenschauer stürmte, flüchtete sich der Liebesgott, um der Kälte zu entgehen, in der Verlassenen Herz, in dem das Feuer des Schmerzes brannte.‘

Śārngadhara und Vallabhadeva haben genau die obige Fassung. In der Vorrede bieten Dharmārāma und Jayatilaka die Lesart *vṛshṭi* statt *śīta*, welche vielleicht aus der Originalfassung der Sanna stammt.

XI, 71. *mahisha-dhūsaritas saritas taṭaḥ*
parigato vipadā vi-pad'-ācitaḥ
dhuta-mahā-kakubhaḥ kakubhaḥ patann
akṛta bhīma-rutā marut'ākulāḥ.

‚Das von Büffeln zerstäubte Flussufer machte beim Einstürzen die windreichen Weltgegenden erdröhnen.'

Nur die erste Zeile steht bei Ujjvaladatta zu Uṇādi-sūtra III, 73 und bei Rāyamukuṭa zu Amara-kośa I, 1, 4, 23.

Nach diesem Specimen zu urtheilen, in welchem statt *marut* nur dem *yamaka* zu Liebe eine unerlaubte Nebenform *maruta* gebraucht ist, hätte Kumāradāsa sich nicht zu sehr in Künstlichkeiten versuchen sollen. Die Strophe zeigt in Verbindung mit I, 29, dass er zwar ein *mahākāvya* geschrieben hat, aber deshalb noch kein *mahākavi* gewesen ist.

XI, 92. *praṇāśo mitrasya prasabham ajani jyeshṭha-virahaḥ*
pravṛttaḥ śokād ity adhika(tara)-tāraṃ (ni)nadataḥ
nirāśasyôtkasya sphuṭati nava-meghasya hṛdaye
rayād udyad-dhārā asṛja iva nirbhānti taḍitaḥ.

Statt *ajani* liest die Sanna irrthümlich *anjali*, welches Dharmārāma unter Weglassung des vorangehenden *m* in *racita* verbessern zu müssen glaubte. Rāyamukuṭa hebt blos die erste Zeile aus, und zwar ohne Variante. Allerdings gibt Aufrecht (*ZDMG.* XXVIII, p. 119) nach zwei ziemlich modernen India-Office-MSS. (oder vielleicht eher nach seiner Eingebung) *virahe;* allein ein altes Poona-MS. liest richtig *virahaḥ* nach Bhaṇḍarkar's Auszügen in seinem Report für 1883/4 (Bombay 1887, p. 61).

‚Die Blitze entfahren wie Blutströme dem berstenden Herzen der Wolke, die aus Trauer über den Verlust des Freundes (Sonnengottes) und die Trennung vom älteren Bruder (Jyeshṭha-Monat) hoffnungslos sehnsüchtig (den Horizont verlassend aufgestiegen) ist.'

Dämonen, Geister und Zauber bei den alten Arabern.

Mittheilungen aus Djâhitz' *Kitâb al-haiwân*.

Von

Dr. G. van Vloten.

(Fortsetzung.)

V.

Verrücktheit, Zauber. Die von den Arabern für verschiedene Arten der Geistesverwirrung gebrauchten Worte sind alle noch mehr oder weniger mit dem Glauben an Dämonen verknüpft.

Auf den Zusammenhang zwischen مجنون ‚besessen, verrückt' und جنّ braucht hier nicht mehr hingewiesen zu werden. Auch مخبول ist ‚verrückt', خابل aber und خَبَل sind eine Art böser Dämonen (s. oben), به خَبَل bedeutet ‚in him is somewhat of the jinn called', اهل الارض (Lane). ارض soll hier nicht ‚Erde', sondern eine zitternde Bewegung der Glieder andeuten (s. Lane *s. v.* ارض). Bei Doughty aber (*Travels* ii, 3) ist *ahl el-aard* ‚the demon folk which inhabit under the earth'. Im Qorân (vi, 70) kommt der Ausdruck vor: كالذى استهوته الشياطين ‚wie einer, den die Schaitâne verführt oder irre geführt haben'.[1] Das geht auf eine Verrücktheit, die man daran er-

---

[1] Die Form استهواء wird (Beidhawi i. l.) von هَوًى ‚Neigung' oder (cf. *TA*) von هوى = ذهب abgeleitet. هوى findet sich im Verbande mit Dämonen auch in dem Gedichte des Beduinen, welcher an die Pforte eines Königs kam, um sich bei den Lahmen einschreiben zu lassen (fol. 51ᵛ cf. *TA* s. v. حن):

ان تَكْتُبُوا الزَّمْنَى فِاِنّى لَزَمِنٌ مِن ظَاهِرِ الدَاء وَداء مُسْتَكِنّ
اَبِيتُ اَهْوِى فِى شَيَاطِينَ تُرِنّ مُخْتَلِفٌ نُجَارُهُم جِنٌّ وَجِنّ

Hier bedeutet هوى ‚fallen', besser vielleicht ‚taumeln', das im Deutschen jetzt ‚Schwindel empfinden' (in Folge eines Rausches), im Holländischen (‚tuimelen') aber ‚fallen' bezeichnet. Mit dieser Bedeutung hängt wohl استهوته الجنّ zusammen.

kannte, dass der von ihr Betroffene die Menschen mied und allein umherschweifte. Das Wort steht eigentlich nur mit den Dämonen als Subject (uneigentlich s. z. B. Jaqûbi, Houtsma p. 237, 2): استهوته الجنّ فلبث فيهم زمانا ‚die Djinnen bethörten ihn, und er weilte unter ihnen eine Zeit lang' (Meidâni, Bûlaq 1284, ii, 235). Als Sinân ibn Abi Hâritha verrückt umherschweifte, da sagten die Bani Morra, dass die Djinnen ihn seiner vorzüglichen Race wegen fortgerafft hatten, um aus ihm Kinder zu bekommen (استفحلته) *ibid.* i, 374, Agh. ix, 151 (mit der falschen Lesart استعجلته; darnach ist auch Wellhausen, p. 139 zu verbessern). Aehnliches geschah Amr ibn Adi, dem lachmitischen Fürsten von Hira; als dieser aus seiner Verirrung zurückkehrte, war er ganz verwildert; Ibn Qotaiba 303, Ibn Baidrûn 94. Bekannte Beispiele sind noch Chorâfa der Odhrite, dessen wunderbare Erzählungen zu dem Ausdrucke حديث خرافة (‚Unsinn') veranlassten, und ‚der Ançarier', welcher unter Omar i. von den Djinnen geraubt wurde und zurückkam, als seine Frau schon wieder verheiratet war (Damîri i, 241). Letztere Geschichte ist merkwürdig, da sie später mit dem Namen des Tamîm ad-dâri verknüpft, die bekannte Legende[1] bildete. Djâhitz spricht hier noch ganz unbestimmt von ‚dem Manne, der von den Djinnen verführt und vermisst wurde'. Als ihn Omar fragte, was seine Nahrung bei ihnen gewesen, antwortete er: Dreck, Urin, Moder und Djedef.[2] Ausser den Genannten gibt Djahitz noch die Namen Abu Jâsir, Mothanna, Abul-Qanâfi(?) Tâlib ibn Ali Tâlib und Omâra ibn al-Walîd ibn al-Moghîra.[3]

صَرْع bedeutet ‚Epilepsie', aber auch eine kataleptische Geistesverzückung. Eine solche wurde unmittelbar von den Dämonen her-

---

Dinaweri (ed. Girgass) p. 56 hat ganz parallel استطار به الجنّ. ‚Fliegen' ist der Ausdruck eines geistigen Taumels, z. B. *Fragm. Hist.* p. 56 (ult.), *Tabari* iii, 745, 5 طار أسَفًا. طار und هوى (promiscue) von eilenden Kameelen, *Hamasa* p. 548, 550, 711, 783. هوى vom Winde (rasen), Nobigha xxix, 11.

[1] Cf. La légende de Tamîm ad-Dâri Basset, *Giornale della Soc. As. It.* v (1891).

[2] *Kit. al-haiw.* fol. 53v 333r. Der ‚Djedef' (die HS. hat جذف und حرف) ist der auf dem Weine schwimmende Schaum oder eine Pflanze, die in Jemen wächst und den Durst vertreibt.

[3] Fol. 333r. Ueber Omâra siehe Wellh., p. 140. Ueber die Anderen weiss ich nichts Näheres.

geleitet. ‚Man sagt (fol. 333ᵛ seq.), dass der Verrückte von den weiblichen und die Verrückte von den männlichen Djinnen niedergestreckt (صرع) wird aus Liebe und Begattungsbegierde, und dass der Schaitân die Frauen der Menschen liebt und seine Liebesblicke dieselben stärker angreifen, als ein Fieber von mehreren Tagen.‘ Dass man schon sehr früh kataleptische Anfälle den Dämonen zuschrieb ist aus der Erzählung des Hassân ibn Thâbit ersichtlich (*TA*, L. A. *s. v.* شصب). Ihn begegnete, sagte er, die Si'lât in einer Strasse von Medina. Sie warf ihn nieder (صرع) und setzte sich auf seine Brust, indem sie sagte: ‚Bist du der zukünftige Dichter deines Volkes; du wirst mich, bei Allah, nicht los werden, wenn du nicht sogleich drei Verse mit einem Reime dichtest.‘ Später hat man solche Paroxismen mittelst Beschwörungen auch künstlich hervorzurufen versucht. Da sprach man von zweierlei صَرْع. صَرْع الصحيح hiess das Einführen des Dämons (welcher meist عامر oder عامرىّ, Pl. عُمّار genannt wird) in den Körper eines nicht Besessenen; صَرْع المصاب das Aufwecken des Dämons bei einem Besessenen, so dass er sich manifestirt, sei es, um ihn auszutreiben, sei es, um sich bei ihm Rathes zu erholen. Der Islam hat die Zauberei (und Gauklerei, denn beide sind nicht zu trennen) nicht verdrängt, obgleich er sich ihnen gegenüber sehr abneigend verhielt. Im Jahre 30 wurde in Kûfa ein Zauberer getödtet auf Grund eines Ausspruches des Ibn Masûd (Ibn Athîr III, 81, cf. Masûdi IV, 266 seq., dessen Beschreibung die Phantasmagorie voraussetzt). Bei dem Bau von Wâsit spielte ein grosser Zauberer, Namens Abdallah ibn Hilâl eine Rolle, den der Emîr Haddjâdj selber aus Kûfa herbeirief (Jaqût IV, 885).[1] Später verband sich die Zauberei auch mit schiitischen Verschwörungen. Der im Jahre 119 von Châlid al-Qasri mit seinen Anhängern getödtete Moghîra ibn Saîd hiess ‚der Zauberer‘ (Tab. II, 1619). Die dem Islam unterworfenen Völker, besonders Aramäer, Nabatäer und Indier werden zu den alten Kunstgriffen viel Neues zugefügt haben. Aramäischen Einflüssen entstammte z. B. das Wort طَوْلَق, dessen Plural طوالق im Cod. Leid. 1577 (s. *Cat.* III,

[1] Von ihm war oben p. 173 in der 17. Frage die Rede.

p. 180) die Dämonen Salomo's andeutet. طُوْلَق ist aber das syrische ܛܘܠܩܐ ‚cohors, turba' (scil. daemonum). Ein Zauberbuch ܣܦܪ ܛܘܠܩܐ kommt vor Jul. d. Abtr. (ed. Hoffmann) ii, fol. 53a.

Ueber den Stand der Zauberei zu Djâhitz Zeiten und ihr Verhältniss zu den Dämonen geben zwei Stellen des *Kitâb al-haiwân* einige Auskunft. Fol. 332r: Die Menschen sagen فلان مخدوم ‚er wird bedient', wenn einer die Schaitâne, Geister (ارواح) und Dämonen (عُمّار) zu sich heran beschwören kann. Das that z. B. Abdallah ibn Hilâl al-Himjari, welcher صديق ابليس ‚der Freund des Teufels' genannt wurde, Kirbâs al-Hindi und Çâlih al-Marsawi.[1]

عسدمع (viell. عبدالمسيح) erzählte: Der bewohnende Geist erwidert gerne die Beschwörung, wenn aber der Körper keinen geschickten Haikal (هيكل = ‚Tempel', hier: ‚Gefäss, Vehikel') bildet, kann er nicht hineinkommen. In diesem Falle soll man männlichen Weihrauch brennen, den Lauf des Jupiters beobachten, sich mit sauberem Wasser waschen und des Ehegenusses und der fetten Speisen (زهومات) enthalten. Auch soll man sich in die Wildniss begeben und sich viel in Ruinen aufhalten (dort gab es nämlich viel Dämonen), damit der Körper geschickt werde und etwas Djinnartiges hineinkomme (ويصير فيه مشابه من الجنّ). Wenn aber dennoch die Beschwörung unerwidert bleibt, so soll man sie nicht wiederholen. Man ist in diesem Falle kein geschickter Haikal und würde dem Irrsinn (خبط[2]), der Tollheit, ja dem Tode anheimfallen. Hättest du aber das Glück, ein geschickter Haikal zu sein, so wärest du dem Abdallah ibn Hilâl noch überlegen.

Dass man auch ausländische Dämonen bei den Beschwörungen anrief, geht aus der zweiten Stelle hervor, die auch, weil sie auf andere Bräuche der Zauberer anspielt, Erwähnung verdient. Es ist ein leider sehr verdorbenes Gedicht des Abu Ishâq, womit er den Mohammed ibn Sîrîn (gestorben 110 H.) verspottete:

---

[1] Die zwei letzten habe ich sonst nicht erwähnt gefunden.

[2] Auch dieses Wort wird in den Lexicis erklärt mit: Noxa affecit Satanas aliquem.

قد لعمرى جمعتَ من اصعاب (*sic*)   ثمّ من شعر ادم والخـــراب
وتفردت بالطوالق والهيـــكل والرهمتات من كل بـــاب
وعلمت الاسماء كيما تلاقـــى   زحلا والمرّيخ فوق السحـــاب
واستثرت الارواح بالبحر ياتيـــن لصرع الصحيح بعد المصـــاب
ثم احكمت متقن الكرويّـــات وفعل الناريس (*sic*) والمحاب
جامعا من لطائف الدهســـا   تِ كنوسا نعتّها فى كتـــاب
ثم لم تُغْنِكَ السعاية والخـــد   مة والاختفاء بالطُــــلّاب
بالخواتيم والمناديل والسعـــى بِسكويرِكَ ودركــــاراب

1. Du hast bei meinem Leben Bleiweiss[1] gesammelt und Adamshaar (eine Pflanze?) und rothen Papaver,[2]

2. Du hast dich abgesondert mit den Taulaqs und mit dem Haikal und Geflüster[3] jeder Art,

3. Du hast die Namen gelernt, damit du Saturn und Mars über den Wolken erreichtest,

4. Du hast die Geister aufgeweckt im Meere, damit du den Unversehrten nach dem Besessenen niederstrecktest;

5. Dann hast du den festen Lauf der Kreise bestimmt und mit Zauberkünsten und sympathischen Ziffern gewirkt,[4]

6. Indem du zusammenbrachtest verborgene Geflüster,[5] die du in einem Buche beschrieben hast.

7. Aber am Ende hat die Dienstleistung und Unterworfenheit nichts genutzt, noch dein Dichverbergen mit den Suchenden

8. Mit Siegeln und Zirkeln, noch dein Bemühen mit Sakwîr und Darkârâb.

Ein kleiner Commentar zu diesem Gedichte scheint nicht überflüssig. (1) Pflanzen werden mehrfach bei Beschwörungen gebraucht, auch das Bleiweiss kommt vor (z. B. Cod. Leid. 1577, fol. 427 in

---

[1] Ich lese اصفداب = اسفداب, اسفيداب.

[2] ? Cf. DOZY *s. v.* خَرَاب.

[3] Ich lese رهسمات (cf. *TA*) oder رهمسات.

[4] Die Uebersetzung des zweiten Hemistichs beruht auf der zweifelhaften Verbesserung وفعل النارنج والمتحابّ cf. DOZY *s. v.* حبّ, für وفعل hat die HS. وقعل (sic).

[5] Im ersten Hemistiche sollten wir wohl رهمسيّاتٍ (= رهمسات) lesen.

einem Recept für Zaubertinte). (2) Haikal und Taulaq s. oben. (3) Die ‚Namen' sind wahrscheinlich die, welche man dem jeden Planeten bewohnenden Geiste (روحانية) beilegte oder sonstige magische Namen. Ueber den Verkehr (مناجاة) mit den Planeten gibt Madjrîti (Cod. Leid. 571, fol. 60ᵛ seqq.) weitläufige Vorschriften. (4) S. oben. (5) Ueber diese Ziffer s. Dozy *s. v.* حبّ Ibn Khaldûn, *Proleg.* III, 129, 13 seq. (6) Gemeint ist wohl ein Buch mit Zauberformeln. (7) خدمة. Ist wohl das Sichunterwerfen der Elemente (cf. Madjrîti, fol. 50: (وفى منزلة الثريا يصنع طلسم لحسن محاولة الكيميا وخدمة النار) oder es gehört zu فلان مخدوم, s. oben. طالب (طلاب) hier vielleicht ‚Schüler'. Technisch heisst طالب ‚der sich an die Magie Wendende, um die Liebe einer Person zu erlangen', wie مطلوب ‚die begehrte Person', s. unten. (8) Ueber ضرب المندل s. Dozy *s. v.* ندل. خواتيم (خاتم) sind die magischen Buchstaben etc., die, auf Siegelringen gravirt, diese zu Talismans machten. خاتم heisst auch jede Beschwörungsfigur; der Name stammt vom Siegel Salomo's, cf. noch Cod. Leid. 1577, fol. 61ʳ: وان اردت للمحبّة اكتب الخاتم الصغير خاتم بطد فى بيضة واكتب اسم المطلوب وتقول توكلّوا ياخدّام هذه الاسماء بجلب كذا وكذا لا تاكل ولا تشرب ولا ترقد ولا تنام حتى تاتنى الى كذا وكذا بحق هذه الاسماء عليكم سريعا عاجلا وهذا اسم خاتم المحبّة كما ترى. Dann folgt die Figur:

الحق جبرائيل قوله

ميكائيل — عزرائيل

د	ط	ب
ج	ه	ز
ح	ر	و

وله اسرافيل الملك

Die Lesart der Namen Sakwir und Darkarâb, von welchen schon oben (p. 172, (1) die Rede war, schwankt zwischen Darkarâb

und Darkadhâb, Sakwîr, Sakwîk und Tankawîr.[1] ‚Die Beschwörer und Zauberer sagen, die mächtigsten Schaitâne und Djinnen wohnen in Syrien und Indien. Der grösste Schaitân der Indier ist Sakwîk und der grösste der Syrier Darkârab.‘ So Djâhitz fol. 334ᵛ; sonst habe ich diese nicht erwähnt gefunden.

VI.

Dämonische Thiere. Dass die Schnelligkeit und Vorzüglichkeit einiger Thierarten, besonders der Kameele, dämonischen Einflüssen zuzuschreiben sei, scheint schon alter Volksglaube. Djâhitz erzählt (fol. 25ᵛ), dass Einige so weit gingen, das Gebet an den Lagerstätten der Kameele für unerlaubt zu halten, da letztere den Schaitânen verwandt seien. Das beruhte (so Djâhitz) auf falscher Interpretation der Tradition (Tirmidhi ɪ, 71): ‚Betet nicht an den Lagerstätten der Kameele, denn sie sind der Verbleib der Schaitâne.‘ Insoweit hat er wirklich Recht, dass hier nur die Lagerstätte, nicht die Kameele selbst, zu den Schaitânen bezogen werden. Aber es findet sich bei Nasâi (Damîri ɪ, p. 20) noch eine zweite Tradition, wo der Prophet geradezu sagt: انّ الابل خُلِقت من الشياطين, ‚dass die Kameele aus den Schaitânen geschaffen sind‘.[2] Auch das ist sicher, dass den ‚Hûsch‘ genannten Kameelen eine dämonische Natur beigelegt wurde. ‚Die Hûsch‘, sagt Djâhitz (fol. 26ʳ), ‚sind Kameele, die von den Hengsten der Djinn befruchtet werden und die Hûschîja stammen von diesen dämonischen Kameelen, während die al-Idîja (cod. العبدية, cf. Hodh. 272, 35), al-Mahrîja und al-Asdjadîja, auch ad-Dhahabîja genannten Arten von hûschitischen Hengsten stammen, cf. Damîri ɪ, 18; Freytag ll. 230, 231, Kazwini ɪ, 42.

Was hier von den Kameelen gesagt, scheint auch von Pferden zu gelten (fol. 329ᵛ): ‚Omar ibn Abdalaziz war der Erste, welcher den Leuten verbot, ihre Kinder auf Pferden reiten zu lassen beim

[1] Das Metrum erheischt zwei lange Sylben; eine Corruption aus Lankādeva (resp. Lankāwîra) لنكديو (oder لنكوير), an welche Prof. Kern dachte, scheint daher nicht möglich.

[2] Bochâri ɪ, 63 erwähnt diese Tradition nicht.

Probereiten (حلبة); er sagte: ihr setzt die Kinder auf Dämonen' (تحملون الصبيان على الجنان). Dass auch an den Tauben etwas Dämonisches gefunden wurde, wird von Djâhitz aus der Tradition (fol. 51ᵛ): Der Prophet sah Einem eine Taube folgen und sagte: ,Ein Schaitân, welcher einem Schaitân folgt' (cf. Damîri i, 308) hergeleitet.

Bei Bochâri i, 72 findet sich eine merkwürdige Ueberlieferung, aus welcher ersichtlich ist, in welcher Weise Aischa den bekannten Ausspruch des Propheten, dass Esel, Frauen und schwarze Hunde das Gebet ungiltig machen, zu widerlegen suchte. Den Ausspruch selber hat Bochâri nicht aufgenommen. Er kommt vor bei Abu Daûd (i, 71)[1] und Timidhi (i, 69). Für unseren Zweck ist wichtig, dass dort als Begründung für das Vorkommen der schwarzen Hunde an dieser Stelle gesagt wird, dass solche Schaitâne sind. Bei Djâhitz wird für diesen Glauben die Ueberlieferung des Ibn Abbâs erwähnt, fol. 51ᵛ: ,Schwarze Hunde sind Djinnen und auch die bunten Hunde sind Djinnen' (cf. Lane, *Arab. Soc.*, p. 34). Fol. 52ʳ gibt Djâhitz eine Anzahl Ueberlieferungen, aus welchen hervorgeht, dass der Prophet, Omar und Othmân Hunde tödten liessen, besonders die schwarzen mit zwei Punkten über den Augen.

In den späteren Erzählungen reiten auf schwarzen Hunden die Hexen. Von Kremer, ,Studien zur vergleichenden Culturgeschichte' (*Sitzungsberichte* der kais. Akad. d. Wissensch. cxx) p. 47, 49.

VII.

Lügenpoesie. Ausser den hier und dort zerstreuten Bemerkungen über Dämonen etc. enthält das *Kitâb al-haiwân* noch ein sehr merkwürdiges Gedicht von al-Behrâni über dasselbe und verwandte Themata (fol. 318ᵛ seqq.), dem ein Commentar des Verfassers beigegeben ist, welcher mit zahlreichen Excursen und Unterbrechungen von fol. 326ᵛ bis 342ᵛ fortfährt. Der in dem Gedichte behandelte Stoff ist aus mehreren Gesichtspunkten so interessant, dass wir nicht umhin können, ersteres in Text und Uebersetzung mitzutheilen.

[1] Bei ihm auch die Variante, welche neben dem Esel etc. auch noch das Schwein, den Juden und den Magier erwähnt.

Den Commentar in extenso zu übersetzen, habe ich nicht nöthig gefunden. Denn erstens erlaubten dies die vielen Abschweifungen nicht, und zweitens habe ich das Wichtigste des in ihm Enthaltenen schon in den vorigen Abschnitten benutzt.

In meinen folgenden Anmerkungen habe ich ihn deshalb nur dort zu Hilfe gezogen, wo es noch Unaufgeklärtes zu beleuchten gab.

Behrâni's Gedicht gehört zu der in der arabischen Literatur nicht unbekannten Gattung der Lügenverse, deren Verfertiger mit phantastischen Farben die Gefahren ausmalen, welche sie in der öden Wüste bestanden haben wollen; ihre vermeinten Abenteuer mit Djinnen und Ghûlen etc., und von deren Zustandekommen in Djâhitz Buch eine hier unten folgende Stelle wissenswerthe Auskunft bietet.[1]

---

[1] Fol. 337v seq.: وكان ابو اسحاق يقول فى الذى تذكر الاعراب من عزيف الجنان وتغوّل الغيلان قال اصل هذا الامر وابتداؤه ان القوم لما نزلوا بلاد الوحش عملت فيهم الوحشة ومن انفرد وطال مقامه فى البلاد والخلاء والبعد من الانس استوحش ولا سيما مع قلة الاشتغال والمذاكرين والوحدة لا تقطع ايامهم الا بالمنى او بالتفكير والفكر ربّما كان من اسباب الوَسْوَسة قد ابتلى بذلك غير حاسب *(sic)* كابى ياسر ومثنى وابى القنافر وخبرنى الاعمش انه فكر فى مسئلة فانكر اهله عقله حتى جهوه وناووه وقد عرض ذلك لكثير من الهند واذا استوحش الانسان مثل له الشئ الصغير فى صورة الكبير وارتاب وتفرق ذهنه وانتقضت اخلاطه فيرى ما لا يرى ويسمع ما لا يسمع ويتوهم على الصغير الحقير انه عظيم جليل ثمّ جعلوا ما تصوّر لهم من ذلك شعرا فانشدوه واحاديث توارثوها فازدادوا بذلك ايمانا ونشأ عليه الناشى وربّى به الطفل فصار احدهم حين يتوسّط الفيافى وتشتمل عليه الغيطان فى الليالى كالحادس (الخادس .cod) فعند اوّل وحشة او فزعة وعند صياح بوم ومجاوبة صدا قد رأى كل باطل وتوهّم كلّ زور وربّما كان فى اصل الحَشْو (الحسو .cod) والطبيعة نفّاخا كذّابا وصاحب تشنيع وتهويل فيقول فى ذلك من الشعر على حسب هذه الصفة فعند ذلك يقول رايت الغيلان وكلمت السعلاة ثمّ يتجاوز ذلك الى ان يقول قتلتها ثمّ يتجاوز ذلك الى ان يقول رافقتها ثمّ يتجاوز ذلك الى ان يقول تزوّجتها [folgen Beispiele] ومما زادهم فى هذا الباب واغراهم به ومدّ لهم فيه انّهم ليس يلقون بهذه الاشعار وبهذه الاخبار الا اعرابيّا مثلهم والا غبيّا (عيبا .cod) لم ياخذ نفسه قط لتمييز ما يوجب التكذيب والتصديق والشك ولم يسلك سبيل

Es geht aus dieser Stelle hervor, dass derartige Poesie, wiewohl bei Leuten von Bildung und Städtern missachtet, doch unter den Beduinen eifrige Ueberlieferer und gierige Zuhörer fand. Denn, wenn gleich die Erfinder solcher Erzählungen sich ihrer Erdichtung wohl bewusst gewesen, so blieb doch der Glauben an die Möglichkeit der erzählten Ereignisse unversehrt und der Verfasser giebt die richtige Bemerkung: ‚Es wuchsen in diesen Geschichten die Jungen, und die Kinder wurden darin aufgebracht.' Darum sagt auch Djâhitz von unserem Gedichte, dass es ein ‚wunderliches' sei, worin ‚aller Art Curiosa und Alles unwahr, aber die Beduinen glauben das allesammt'.

Leider kann ich über den Verfasser nicht viel mittheilen. Djâhitz sagt von ihm (fol. 318v): ‚al-Hakam ibn Amr al-Behrâni kam zu den Banu-l-anbar in die Wüste; aber diese, wiewohl auch zu Behrâ gehörig, jagten ihn fort nach dem Culturlande; er war ein Rechtskundiger und that Aussprüche unter den Beduinen. Er war ein alter, blinder Greis.' Djâhitz hat das Gedicht durch Vermittlung des Mohammed ibn al-Sakan an-nahwi.[1]

Der Text ist hie und da verdorben, die richtige Lesart findet sich aber oft mit Hilfe des Commentars. Einzelne Stellen bleiben dunkel.

1 إنّ رَبّى لما يَشَاءُ قَدِيـــــرٌ   مالِشيءٍ أَرادَهُ مِن مَفَـــــرِّ

2 مَسَخَ الماكِسَيْنِ ضَبْعًا وذِئْبًا   فَلِهٰذَا تَنَاجَلَا أُمَّ عَمْــــرِو

التوقف والتثبيت فى هذه الاجناس قط واما ان يلقّوا راوية شعر او صاحب خبر فلراوية عندهم كل ما كان الاعرابى اكذب فى شعره كان اظرف عندهم وصارت راويتهِ اغلب ومضاحيك حديثه اكثر فلذلك صار بعضهم يدعى روية الغول وقتلها او مرافقتها او تزويجها واخر يزعم انه رافق فى مفازة نَمِرًا فكان يطاعمه ويوٌا كله الخ. Man vergleiche Masûdi III, 323 seq. Hier hat Masûdi gewiss unseren Autor wieder benutzt.

[1] وانشد محمّد بن السكن المعلّم النحوىّ للحكم بن عمرو البهرانىّ فى ذلك وفى غيره شعرا عجيبا وقد ذكر فيه ضر وبا كلّها ظريف غريب وكلّها باطل والاعراب تؤمن بها اجمع وكان الحكم هذا اتى بنى العنبر بالبادية على انّ العنبر من بهراء فنفوه من البادية الى الحاضرة وكان يتفقّه ويفتى فتيا الاعراب وكان مكفوفا دهريّا عذمليّا

بَعَثَ الذَّرَّ والجَرَادَ وَقَفَّا   بِنَجِيعِ الرُّعَافِ فِى حَىِّ بَكْرِ 3
خرّقت، فارةٌ بِأَنْفٍ ضئيلٍ   عَرِمًا مُحْكَمَ الأَسَاسِ بِصَخْرِ 4
فَجَرَتْهُ وكان جيلان عنه   عاجزًا لو يَرُومُهُ بَعْدَ دَهْرِ 5
مَسَخَ الضَّبَّ فى الجَدَالَةِ قِدْمًا   وَسُهَيْلَ السَّمَاء عَمْدًا بِصُغْرِ 6
وَالَّذِى كان يَكْتَنِى بِرِغَالٍ   جَعَلَ ٱللّٰهُ قَبْرَهُ شَرَّ قَبْرِ 7
وَكَذَا كُلُّ ذِى سَفِينٍ وَخَرْجٍ   وَمُكُوسٍ وَكَانَ صَاحِبَ عُشْرِ 8
مَنْكِبٌ كَافِرٌ وَأَشْرَاطُ سَوْءٍ   وعَرِيفٌ جَزَاؤُه حَرُّ جَمْرِ 9
وَتَزَوَّجْتُ فِى الشَّبِيبَةِ غُولًا   بِغَزَالٍ وَصَدْقَتِى زِقُّ خَمْرِ 10
ثَيِّبٌ إِنْ هَوِيتُ ذٰلِكَ مِنْهَا   وَمَتَى شِئْتُ لَمْ أَجِدْ غَيْرَ بِكْرِ 11
بِنْتُ عَمْرٍو وَخَالُهَا مِسْحَل[1] الخَيْلِ[2] وَخَالِى هَمِيمُ صَاحِبُ عَمْرِو 12
وَلَهَا خِطَّةٌ بِأَرْضِ وَبَارٍ[3]   مَسَحُوهَا فَكَانَ لِى نِصْفُ شَطْرِ 13
أَرْضُ حُوشٍ وجَامِلٍ[4] عَكَنَانٍ   وَعُرُوجٍ مِن المُؤَبَّلِ دَثْرِ 14
سَادَةُ الجِنِّ لَيْسَ فِيهَا مِن الجِنِّ سِوَى تَاجِرٍ وَآخَرَ مُكْرِى[5] 15
وَنَفَوا عَن حَرِيمِهَا كُلَّ عِفْرٍ   يَسْرُقُ السَّمْعَ كُلَّ لَيْلَةِ بَدْرِ 16
فِى فُتُوٍّ مِن الشِّنِقْنَاقِ[6] غُرٍّ   وَنِسَاء مِن الزَّوَابِعِ زُهْرِ 17
تَأْكُلُ الفُولَ ذَا السُّبَاطَةِ مِسْيًا   بَعْدَ رَوْثِ الحِمَارِ فِى كُلِّ فَجْرِ 18
جَعَلَ اللّٰهُ ذٰلِكَ الرَّوْثَ بَيْضًا   مِن أَنُوقٍ وَمِن طُرُوقَةِ بُسْرِ 19
ضُرِبَتْ فَرْدَةٌ فَصَارَتْ هَبَاء[9]   فِى مُحَاقِ القُمَيْرِ آخِرَ شَهْرِ 20
تَرَكَتْ عَبْدَلًا ثِمَالَ[7] اليَتَامَى   وَأَخُوهُ مُزَاحِمٌ كَانَ بِكْرِى[8] 21
وَضَعَتْ تِسْعَةً وَكَانَتْ نَزُورًا   مِن نِسَاء فِى أَهْلِهَا غَيْرِ نُزْرِ 22
غَلَبَتْنِى عَلَى النَّجَابَةِ عِرْسِى   بَعْدَ مَا طَالَ فِى النَّجَابَةِ ذِكْرِى 23
وَأَرَى فِيهِمِ شَمَائِلَ إِنْسٍ   غَيْرَ أَنَّ النُّجَارَ صُورَةُ عِفْرِ 24

---

[1] Cod. مسجل.
[2] Cod. الخير, comment. ut recepi.
[3] Cod. hic ut videtur وبال sed وبار, bis occurit in comment.
[4] In cod. erat حامر aut حامل sed altera manus corr. in كامز(?); comment. كامل.
[5] Cod. مكر.
[6] Cod. الشنقان, comment. الشقناق, الشنقنان, الشقنان.
[7] Sic comment., cod. عبد الاثمال.
[8] Cod. et comm. بكر.
[9] Cod. المغظ.

25 وِبِهَا كُنْتُ رَاكِبًا حَشَرَاتٍ مُلْجَمًا قُنْفُذًا وَمُسْرَجَ وَبْرِ
26 كُنْتُ لَا أَرْكَبُ ٱلْأَرَانِبَ لِلْحَيْضِ وَلَا ٱلضَّبُعَ إِنَّهَا ذَاتُ نُكْرِ
27 تَرْكَبُ الْمُقْعَصَ الْمُجَيَّفَ ذَا الشَّعْطِ[9] وَتَدْعُو الضِّبَاعَ مِن كُلِّ جُحْرِ
28 جَائِبًا لِلْبِحَارِ أُهْدِى لِعِرْسِى فُلْفُلًا مُجْتَنًى وَهَضْمَةَ[1] عِطْرِ
29 وَأُحَلِّى هُرَيْرَ مِنْ صَدَفِ الْبَحْرِ وَأَسْقِى الْعِيَالَ مِن نِيلِ مِصْرِ
30 وَيُسِئُ الْمَعْقُودَ نَفْثِى وَحَلِّى ثُمَّ يَخْفَى عَلَى السَّوَاحِرِ سِحْرِى
31 وَأَجُوبُ الْبِلَادَ تَحْتِى ظَبْىٌ ضَاحِكٌ سِنُّهُ كَثِيرُ التَّمَرِّى
32 مُولَجٌ دُبْرُهُ خَوَايَةُ مَكْوٍ وَهْوَ بِاللَّيْلِ فِى الْعِفَارِتِ يَسْرِى
33 يَحْسَبُ النَّاظِرُونَ أَنِّى ابْنُ مَاءٍ ذَاكِرٌ عُشَّهُ بِضَفَّةِ نَهْرِ
34 رُبَّ يَوْمٍ أَكَلْتُ مِن كَبِدِ اللَّيْثِ وَأَعْقَبْتُ بَيْنَ ذِئْبٍ وَنِمْرِ
35 لَيْسَ ذَاكُمْ كَمَنْ يَبِيتُ بَطِينًا مِن شِوَاءٍ[2] وَمِن قَلِيَّةِ جُزْرِ
36 ثُمَّ لَاحَظْتُ خُلَّتِى فِى غُدُوٍّ بَيْنَ عَيْنِى وَعَيْنِهَا السُّمُّ يَجْرِى
37 ثُمَّ أَصْبَحْتُ بَعْدَ[3] خَفْضٍ وَلَهْوٍ مُدْنِفًا مُفْرَدًا مُحَالِفَ عُسْرِ
38 أَتَرَانِى مَقَتُّ مَنْ ذَبَحَ الدِّيكَ وَعَادَيْتُ مَن أَهَابَ بِصَقْرِ
39 وَسَمِعْتُ النَّقِيقَ فِى ظُلَمِ اللَّيْلِ فَجَاوَبْتُهُ بِسِرٍّ وَجَهْرِ
40 ثُمَّ يُرْمَى بِىَ الْجَحِيمَ جِهَارًا فِى جَحِيرٍ وَفِى دَرَاهِمِ[4] قَمْرِ
41 فَلَعَلَّ الْإِلَاهَ يَرْحَمُ ضَعْفِى وَيَرَى كَبْرَتِى وَيَقْبَلُ عُذْرِى

Ich hoffe, der Leser wird sich nicht ärgern über meine nicht sehr stylvolle deutsche Wiedergabe des Gedichtes.

Der Zusammenhang ist im Einzelnen oft nichts weniger als klar. Mit Verschiebung der Verse könnte schon etwas geholfen werden (z. B. wenn man die Verse in diese Ordnung brächte: 1—19, 22, 24—27, 30, 38, 39, 34, 35, 31—33, 28, 29, 23, 36, 20, 21, 37, 40, 41). Ich habe aber vorgezogen nicht ohne jeden äusserlichen Grund zu ändern. Nur in eckigen Klammern ist passim eine kleine Erläuterung eingeschoben. Das Uebrige im Commentar.

---

[1] Cod. هصبة, Comment. هصمة.
[2] Cod. شوله.
[3] Cod. بعض.
[4] Cod. دارهم.

1. Mein Herr ist mächtig zu Allem, was Er will; was Er will dem kann man nicht entgehen.

2. Er verwandelte die zwei Steuereinnehmer in Hyäne und Wolf, darum bringen diese zusammen omm Amr hervor.

3. Er sandte Ameise und Heuschrecke, und brachte dann Nasenbluten über den Stamm Bakr.

4. Eine Maus mit dünner Schnauze durchbrach einen Damm, dessen Grundlage fest am Felsen war.

5. Sie durchbohrte ihn, den Gîlan, wenn sie sich daran gemacht hätten, aufgegeben haben würden, nach (kurzer) Zeit.

6. Auf der Erde hat Er einst die Eidechse verwandelt und im Himmel Sohail mit Erniedrigung.

7. Und der den Beinamen Abu Righâl hatte, dem hat Allah sein Grab, das schlechteste Grab, gemacht.

8. So geht es Jedem, der von Schiffen Tribut nimmt, der Steuer und Zoll und Zehenten erhebt,

9. Dem gottlosen Mankib mit (seinen) schlechten Gehilfen und der Arif, dessen Strafe heisse Kohlen.[1]

10. In (meiner) Jugend heiratete ich eine Ghûl um eine Gazelle, meine Mitgift war ein Schlauch Wein.

11. [Sie war] Frau, wenn ich das wollte, und wenn mir das gefiel, fand ich eine Jungfrau.

12. Tochter Amr's, ihr mütterlicher Oheim Mishal al-khail, und der meine Hamîm, der Freund des Amr.

13. Ihr Gebiet war in dem Lande der Wabâr; man mass es, und ich bekam ein Viertel.

14. Ein Land der Hûsch und Kameele in Scharen und vieler Kameelheerden.[2]

15. Da waren die Häupter der Djinnen; keiner, der nicht [wenigstens] Kaufmann oder Vermiether [von Kameelen] war.

16. Von ihren Weibern hielten sie ferne alle gemeinen Teufel, die in Mondnächten heimlich lauschen.

---

[1] Hier wird des prophetischen Ausspruchs gedacht: العرافة حقّ والعرفاء فى النار.

[2] Der Commentar sagt: والمؤبل من الابل يقال ابل مؤبلة ودراهم مدرهمة وبدر مبدّرة مثل قوله والقناطير المقنطرة.

17. Auch [waren dort] schöne Jünglinge von den Schiniqnâq und herrliche Frauen von den Zauba'a.

18. Abends ass sie (meine Frau) Bohnen mit Kehricht, nachdem sie sich früh Morgens an Koth zu gute gethan.

19. [Denn] diesen Koth machte [für sie] Allah zu Eiern des Anûq oder zu frischen Datteln.[1]

20. Mit einem Schlage, den man ihr zubrachte, wurde sie zu Staubfasern in den letzten Stadien des Mondes,[2] am Ende des Monats.

21. Sie hinterliess Abdal, den Helfer der Waisen und dessen Bruder Mozâhim, meinen Erstgeborenen.

22. Sie gebar neun (Kinder, Söhne), wenn gleich selbst nicht sehr fruchtbar, aber gehörend zu den Weibern, die in ihrem Hause (i. e. verheiratet) nicht unfruchtbar sind.

23. Die Race meiner Frau überlag, nachdem die meinige lang als vorzüglich gerühmt war.

24. Und [so] sah ich in ihnen (den Kindern) menschliche Züge, aber im Grunde waren sie Dämonen.

25. Mit ihr habe ich geritten auf kriechendem Gethiere, auf gezäumtem Stachelschwein und gesatteltem Klippdachs.

26. Hasen habe ich nicht beritten wegen der Menstruation; auch nicht die Hyäne, sie ist ein widerliches Thier,

27. Das über todtes, verrottetes[3] Aas herfällt und aus ihren Höhlen die Hyänen herbeiruft.

28. Die Seen durchkreuzend habe ich meiner Frau gepflückten Pfeffer mitgebracht und auch anderes Räucherwerk[4] zum Geschenke

29. Und ich schmückte Horaira mit Seemuscheln und labte die Kinder aus dem Nile Aegyptens.

30. Kein Knoten widerstand (?) meinem Blasen und Lösen, und die Zauberer durchschauten meinen Zauber nicht.

---

[1] طُرُوفَةَ بُسُرِ? Ich nehme طُرُوفَةَ = أُطْرُوفَةَ und stelle das zweite مِنْ zu جَعَلَ; oder steckt in diesen Worten ein Vogelname wie انوق.

[2] مُحاق القُمَيْرْ, cf. Lane i. v. قَمْر.

[3] Der Inf. ثُغّط (für ثَعَط) ist anderweitig nicht bekannt.

[4] Den Sinn ‚Räucherwerk' (بخور) hat sonst nur هَضم, cf. *TA*.

31. Die Länder habe ich durchstreift auf einer Gazelle mit lachenden Zähnen und vielem Muthwillen.[1]

32. Die [bei Tage] das Hintertheil [zuerst] in das Loch ihrer Lagerstätte steckt, aber Nachts mit den Dämonen läuft.

33. [Wenn ich mit ihr durch die Lüfte zog], da meinten die Zuschauer, ich sei ein Wasservogel, welcher sein Nest gedenkt am Ufer des Flusses.

34. Oft habe ich die Leber des Löwen gegessen, und (beim Essen) mit Wolf und Panther gewechselt.

35. Ja, das macht euch der Dicke nicht, [der sich mästet] an gekochtem Fleische und Hammelbraten.

36. Dann sah ich einmal meine Frau an am Morgen, Gift strömte zwischen unseren Augen.

37. Und nach einem Leben von Bequemlichkeit und Spiel wurde ich krank und einsam und hilfsbedürftig.

38. Meinest du, ich habe den gehasst, der Hahnen schlachtete, den angefeindet, der einen Habicht anschrie,

39. Frösche quacken gehört in nächtlicher Finsterniss und erwidert heimlich und öffentlich.

40. Bis ich öffentlich in die Hölle geworfen werde mit Eseln und verspielten Dirhemen?[2]

41. [Nein] vielleicht wird sich Allah meiner Schwäche erbarmen, mein hohes Alter sehen und meine Entschuldigung annehmen.

---

[1] So übersetze ich: التمّرى, der Commentar hat: هو الذى يسرى مـــع العفاريت بالليل ضاحكا هازيا اذا كان تحتى. Das Wort gehört zu مرأ.

[2] Ich lese فى دَرَاهِمِ قُمْرٍ wörtlich: mit Dirhemen des Besiegens im Hazardspiele.

(Fortsetzung folgt.)

A Note on one of the Inscriptions at Śravaṇa Beḷgoḷa.

By

F. Kielhorn.

Having lately procured a copy of Mr. Rice's important *Inscriptions at Śravaṇa Beḷgoḷa* (published in 1889), I at once, guided by the editor's preface, turned to the inscription No. 54 (pp. 41—47 of the text in Roman characters); and I was not a little surprised to find, that I had known the text of that inscription for more than twenty years.

Sanskṛit scholars know that we owe the first detailed account of the grammar of Śâkaṭâyana to Professor Bühler. Shortly after his arrival in India, in 1863, he got the text and portions of the commentaries of that grammar copied out for himself, partly in Nâgarî and partly in Grantha characters, from palm-leaf MSS. at Madras. The materials, so collected, he afterwards placed at my disposal, and I have still the use of them, although they have now been presented by Bühler to the Library of the India Office.

Now in one of these volumes of Śâkaṭâyana's grammar there are, immediately preceding the Rûpasiddhi, three leaves with a number of verses which, on account of the numerous names contained in them, had often attracted my attention, but the exact object of which was not apparent to me. I now see that these leaves (copied about 1863 from palm-leaves at Madras) contain the inscription No. 54 of Mr. Rice's collection; and what has prevented my finding out before the purpose of the verses which are contained in them, is, that the palm-leaves were copied in wrong order, and that the

writer has had to leave blanks where the leaves from which he was copying were damaged. With the inscription in Mr. RICE's volume to guide me, I have had no difficulty in arranging, what the copyist has written, in proper order, and I can confidently assert that it would be possible to write out almost the whole inscription from the MS.

The text of the inscription, then, exists both engraved on stone at Śravaṇa Beḷgoḷa and also in a MS. at Madras, and the question arises whether the MS. text was copied (directly or indirect y) from the stone, or from another MS. text of which the text on the stone also is a copy. This question, for the present, I feel no hesitation in answering in favour of the latter alternative; for — assuming that Mr. RICE has given us an accurate transcript of the inscription, which I see no reason to doubt — it is certain that the MS. copy gives the text of the inscription correctly in many passages where the readings on the stone are clearly incorrect. I cannot here give all the various readings from the MS., but trust that some selected passages will fully bear out my statement regarding the two texts.

In a verse on p. 42 (line 6) of Mr. RICE's volume Samanta-bhadra boasts thus: —

vâdini Samantabhadrê sthitavati tava sadasi bhûpa
kâ sthânaishâṃ ‖ —,

which is translated by Mr. RICE:

"The speaker Samanta-bhadra being in thy assembly: what manner of court is this, O king?"

Instead of *kâ sthânaishâṃ*, which is not Sanskṛit, the MS. has *kâ-sthânyêshâm* "what need have you of others?"

On p. 44, lines 1 and 2, we have the verse: —

yatrâbhiyôktari laghur llaghu-dhâma-sôma-
saumyâṅgabhṛit sa cha bhavaty api bhûti-bhûmiḥ |
vidyâ-dhanañjaya-padaṃ viśadaṃ dadhânô
Vishṇus sa êva hi mahâ-muni-Hêmasênaḥ ‖;

which, even as it is, could hardly convey the meaning, assigned to it by the editor. Here the MS. has the only possible reading *jishṇus,*

instead of *Vishṇus*, and makes it thus quite clear that the poet is comparing Hêmasêna with Arjuna (Dhanañjaya, Jishṇu), assailing and defeating Śiva, the god 'smeared with ashes' *(bhûti-bhûmi)*.

On p. 44, lines 7 and 8, we read: —

yaḥ kaśchit prativakti tasya vidushô vâgmêya-bhaṅgaṃ
paraṃ kurvvê 'vaśyam;

the MS. has, correctly, *vagmêdha-bhaṅgaṃ*.

On p. 44, lines 37—40, we have the verse: —

yad vidyâ-tapasôḥ praśastam ubhayaṃ śrî-Hêmasênê munau
prâg âsît suchirâbhiyôga-balatô nîtaṃ parâm unnatiṃ |
prâya Śrîvijayê tad êtad akhilaṃ tad-vîdhikâyâṃ sthitê
saṅkrântaṃ katham anyathânatichirâd îdṛig-vidhê dṛik-tapaḥ ||;

the general sense of which by Mr. Rice is given thus: —

"Both the learning and the penance gained by long practice which were formerly in Hêmasêna muni, passed in full to *Śrîvijaya* who occupied his throne: if not, how did he so soon combine them?"

The MS. has, correctly, *prâyaḥ* instead of *prâya,* and *tat-pîṭhikâyâṃ* instead of *tad-vîdhikâyâṃ;* and it reads, instead of *îdṛig-vidhê dṛik-tapaḥ, vidyaimṛig îdṛiktapaḥ,* suggesting thus the correct reading *vidyêdṛig îdṛik tapaḥ*.

On p. 45, line 3, Mr. Rice has: —

sarvvâṅgair yyam ihâliliṅgê sumahâ-bhâgaṃ kalâ-Bhâratî,

the last words of which he translates by "the learned Bhâratî". The MS., instead of *kalâ,* has correctly *kalau* 'in this Kali-age' (compare p. 41, line 19, *iha kâlê Kalau*).

On p. 45, lines 17 and 18, we read: —

ârâdhyô Guṇasêna-paṇḍita-patis sa svâsthya-kâmair jjanâ
yat-sûktâgama-gandhatô 'pi gaḷita-glâniṃ gatiṃ lambitâḥ ||

The difficulty here is that one could hardly speak of the perfume of a traditional doctrine. The MS. (besides reading in the first line *-paṇḍita-munis*) gives the second line, correctly, thus: —

yat-sûktâgada-gandhatô vigalita-glâniṃ gatiṃ lambitâḥ.

On p. 45, lines 23—26, the printed text has: —

mithyâ-bhâshaṇa-bhûshaṇaṃ pariharêtauddhatya . . chata
syâd-vâdaṃ vadatâ namêta vinayâd vâdîbha-kaṇṭhîravaṃ |
nô chêt tad-guṇa-nirjjita-śruti-bhaya-bhrântâḥ stha yûyaṃ yatas
tûrṇṇaṃ nigraha-jîrṇṇa-kûpa-kuharê vâdi-dvipâḥ pâtinaḥ ||

Here the MS. has, at the end of the first line where the stone apparently is damaged, *°tyam unmuñchata;* and in the third line it reads, correctly, *tad-guru-garjita-,* instead of the words *tad-guṇa-nirjjita-* of the published text which yield no sense.

On p. 46, line 38, we read: —

pariṇatim anutishṭhaṃ nandimâ nishṭhitâtmâ;

the MS. has, correctly: —

pariṇatim anutishṭhan nandimân nishṭhitâtmâ.

On the same page, line 17, the MS. actually has *môha-dvisha-vyâhati,* suggesting thus the reading *môha-dvishad-vyâhati* for the words *môha-dvipad-vyâhati* of the published text, which cannot be correct. Other minor corrections, suggested by the MS., are, *e. g., tyaktvânyasmin* for *tyaktânyasmin* in line 40 of p. 45; *°syônmukta-nidrâ-bharaṃ* for *°syônukta-nidrâ-bharaṃ* in line 22 of p. 45; *sakaḷârhat-pravachana* for *sakaḷârha-pravachana* in line 17 of p. 42; *pratishṭhâṃ* for *pratishṭhât,* in line 16 of p. 41 etc.

More important than these details is the question which is suggested by them, whether the Praśasti was originally composed for the very purpose of being put up as an inscription at Śravaṇa Beḷgoḷa, and whether the date which it contains can be taken to indicate, even approximately, the time when the inscription was engraved. Considering that the Praśasti exists in MSS., independently of the inscription and apparently in a more correct form, the inscription might well have been engraved at any time long after the composition of the Praśasti; and even the fact that the date which it contains works out correctly (Sunday, the 10th March, A. D. 1129) would prove nothing. Another question is, whether the libraries of Southern India might not eventually be found to contain MS. copies of some of the other inscriptions at Śravaṇa Beḷgoḷa.

Beiträge zur Erklärung der altpersischen Keilinschriften.

Von

Friedrich Müller.[1]

Inschrift von Behistān I, 50–51.

50. *kārašim haćā daršata a*

51. *tarsa kāram wasija awāžanijā hja paranam bardijam adānā.*

Spiegel übersetzt dieses:

‚Das Volk fürchtete ihn wegen seiner Grausamkeit, er möchte (sonst) viele Leute tödten, die den früheren Bardija gekannt hatten.'

Im Commentar (S. 88 ff.) macht Spiegel darauf aufmerksam, dass dieser Bericht mit Herodot im Widerspruch steht. — Herodot schreibt nämlich III, 67: ἀπεδέξατο ἐς τοὺς ὑπηκόους πάντας εὐεργεσίας μεγάλας, ὥστε ἀποθανόντος αὐτοῦ πόθον ἔχειν πάντας τοὺς ἐν τῇ Ἀσίῃ, πάρεξ αὐτῶν Περσέων. Ich glaube, dass *darša-ta,* wenn es auch im Hinblick auf πάρεξ αὐτῶν Περσέων im Sinne von ‚Grausamkeit' gerechtfertigt werden könnte, dieses dennoch nicht bedeutet, sondern gleich dem griech. θάρσος eher mit ‚Dreistigkeit, Verwegenheit, Entschlossenheit' zu übersetzen ist. Ich fasse mit Benfey *paranam* als Adverb, da dies besser in den Zusammenhang hineinpasst.

Inschrift von Behistān IV, 33—36.

33. *ϑaatij dāraja(wauš χšāja)ϑija dahjāwa imā tjā hāmiϑrij*

34. *ā abawā draugadi(š hāmiϑri)jā akunauš tja imaij kāram adur*

[1] Vgl. diese *Zeitschrift* I, S. 59, 133, 220; III, S. 146; IV, S. 308, 173; VII, S. 111.

35. *užijšā pasāwa di(š auramazdā) manā dastajā akunauš jaϑā mām k*

36. *āma awaϑā di(š).*

Spiegel übersetzt dies:

‚Es spricht Darius, der König: Diese Provinzen, welche abtrünnig wurden, die Lüge hat sie abtrünnig gemacht, so dass sie die Leute belogen. Dann gab sie Ahuramazda in meine Hände, wie es mein Wille war, so geschah ihnen.‘

Spiegel liest *aduružijašā* und erklärt dies im Glossar als die dritte Person pluralis des Imperfectums. Diese Lesung und Erklärung ist lautlich ganz unmöglich, da die Form dann nothwendiger Weise *aduružijaā* (für *aduružijahā*) lauten müsste. In diesem Falle müsste man 𐎠 𐎯 𐎢 𐎽 𐎢 𐎫 𐎡 𐎹 𐏁 in 𐎠 𐎯 𐎢 𐎽 𐎢 𐎫 𐎡 𐎹 𐎠 emendiren, was mir aber doch aus grammatischen Gründen einigermassen bedenklich zu sein scheint. Ich halte nämlich die Berufung auf das griech. ἐδίδοσαν für nicht ganz zutreffend, da *āiša* kein Imperfect ist, sondern ein Aorist (ich glaube nun an das Vorhandensein eines zusammengesetzten Aorists in den Keilinschriften, zu dem neben *āiša* auch *nijapišam*, *awaža* und *ājāstā*[1] gehören), und dann unser *aduružijaā* vollkommen isolirt dastehen würde. Ich meine daher, dass kein anderer Ausweg übrig bleibt als *aduružijšā* zu lesen und in demselben einen zusammengesetzten Aorist zu erblicken. Dabei macht freilich das lange *i* Schwierigkeiten, die aber vielleicht in der schwankenden Orthographie des Altpersischen ihre Erledigung finden dürften. Sicher ist jedenfalls das Eine, dass nämlich vor dem *š* nach iranischen Lautgesetzen kein *a*, sondern hier nur ein *i* stehen kann.

Abgesehen von dem Fehler in der Interpretation des soeben behandelten Verbums ist die Spiegel'sche Uebersetzung der Stelle unrichtig, da ihr ein arger Constructionsfehler zu Grunde liegt. Die Partikel *tja* (ursprünglich das Neutrum des Relativpronomens) be-

[1] So muss gelesen werden und nicht *ajasatā; ā-jā-s-tā* geht auf *ā-jam* zurück, wie awest. *māsta* auf *man*.

deutet nämlich weder ‚so dass' (wie in der Uebersetzung steht) noch auch ‚damit' (wie das Glossar hat), sondern einfach dasselbe, was das sanskrit. *jad*, das griech. ὅτι und das latein. ‚quod' bedeuten. Es ist demnach die Stelle folgendermassen zu übersetzen:

33. Es spricht Dārajawahuš der König: Diese Provinzen, welche abtrünnig

34. geworden waren, die Lüge hat sie abtrünnig gemacht, weil diese (nämlich die in der Inschrift genannten Gegenkönige) das Volk

35. belogen hatten. Darauf übergab sie Ahuramazda in meine Hände, wie mir

36. der Wunsch war, auf dieselbe Weise (übergab er mir) sie.[1]

Inschrift von Naqš-i-rustam A, 31—33.

31. *auramaz(dā jaϑ)*

32. *ā awaina imām bumim jau* — — — — —

33. *pasāwadim manā frābara.*

OPPERT nimmt an, es sei hier zwischen 32 und 33 eine Zeile ausgefallen und er ergänzt das Fehlende: *jau(da)*

(namćā wispatašćā anijaišām hainām)

‚und Kampf und von allen Seiten Feindes-Heer' oder

*(namćā anijanijaišāmćā winā*ϑ*am)*[2]

‚und Kampf und gegenseitige Vernichtung'.

Ich möchte kaum glauben, dass eine Zeile fehlt und erblicke in dem verstümmelten *jau-* das Prädicat zu *bumim.* Ich ergänze dieses zu *jaušānām,* das ich mit dem neupers. جوشان identificire. Die altpersische Wurzel *juš* steht für awest. *juz+s.* Mit awest. *juz (jaōzaiti, jaōzęnti)* ist identisch arm. յուզել. Mit beiden stimmt neupers. جوشیدن völlig überein. — Die obige Stelle: *jaϑā awaina imām bumim jaušānām* ist demnach zu übersetzen: ‚Als er diese Erde in Gährung (Aufruhr) sah.'

---

[1] Nämlich *awaϑā diš manā dastajā akunauš.* Vergl. diese *Zeitschrift* I, S. 225.

[2] Sanskr. *jōdhanā-ća wišwataš-ća anjēṣā̃ sēnām, jōdhanā-ća anjōnjēṣā̃-ća wināšam.*

Inschrift von Naqš-i-rustam A, 51—53.

51. *(mā)m a*
52. *uramazdā pātuw ha(ć)ā sara(— — — u)tāma*
53. *ij wiϑam utā imām dahjāum*

Hier ergänzt Oppert *sara* — — — zu *saranā,* das er mit ‚injuria‘ übersetzt. — Abgesehen von der Schwierigkeit, diese Bedeutung aus dem Wortschatze der iranischen Sprachen zu rechtfertigen, ist ein mit *s* anlautendes Wort im Altpersischen verdächtig, da man für altind. *ś* = awest. *s* im Anlaute hier *ϑ* erwartet. Ich möchte daher für 𐎿𐎼 *(sara)* 𐎺𐎼 *(wara)* lesen und das betreffende Wort als *waratā* ergänzen. Allerdings würde *waratājā* = awest. *waratājå* besser passen, aber für vier Buchstaben scheint der Raum zu klein zu sein. Die Bedeutung von *warata-* ist ‚Irrweg‘. Im Awesta ist *warata* ein Feminin, während wir für das Altpersische einen Masculin- oder Neutral-Stamm annehmen müssen.

Darius-Inschrift von Persepolis H, 1—3.

1. *auramazdā wazraka hja maϑišta bag*
2. *ānām hauw dārajawaum χšājaϑi*
3. *jam adadā.*

Spiegel übersetzt dieses:

‚Der grosse Ahuramazda, welcher der grösste der Götter ist, hat den Darius zum König gemacht.‘

Diese Uebersetzung ist nicht ganz richtig. Nach den anderen Inschriften zu urtheilen, wo steht: *baga wazraka auramazda* ‚ein grosser Gott ist Ahuramazda‘ ist oben *wazraka* nicht Attribut, sondern Prädicat zu *auramazdā,* und es muss demnach übersetzt werden: ‚Gewaltig ist Ahuramazda, welcher der grösste der Götter ist. Er hat den Darius zum Könige gemacht.‘

Darius-Inschrift vor Persepolis J, 6—10.

6. *vašnā aurama*
7. *zdāhā imā dahjāwa tjā adam*
8. *ādaršaij hadā anā pārsā kā*

9. *rā tjā haćāma atarsā manā bāž*
10. *im abarā.*

SPIEGEL übersetzt:

‚Durch die Gnade Ahuramazda's sind es diese Länder, die ich regiere mit diesem persischen Heere, welche sich vor mir fürchteten und mir Tribut brachten.‘

SPIEGEL fasst das Verbum *ādaršaij* als die 1. Pers. singul. Präs. Med., was mir nicht richtig zu sein scheint. Ich möchte es lieber mit BENFEY als 1. Pers. sing. Imperf. Med. fassen, schon wegen der ähnlichen Phrase in der Inschrift von Suez B, 7—8: *(hadā) pā‖rsā (m)udrājam agarb(ā)jam.* — Ich übersetze demnach die obige Stelle: ‚die ich mit dem persischen Heere mir unterworfen habe.‘

uwādaidaja (uwādaidja).

Dies ist der Name einer Stadt in der Landschaft Persis, welcher Behistān III, 51 vorkommt. SPIEGEL möchte 𐎢𐎺𐎠𐎭𐎡𐎨𐎹 (*uwādaićaja*) für 𐎢𐎺𐎠𐎭𐎡𐎭𐎹 (*uwādaidaja,* richtiger *uwādaidja*) emendiren. Dafür sehe ich keinen positiven Grund. Das Wort ist ächt persisch und bedeutet ‚eigene Befestigung habend‘ (d. i. ‚von Natur aus befestigt‘). Der Stamm *daida-,* welcher darin steckt, ist identisch mit dem awest. *daēza-* = neup. دیز, dem got. *daiga-* und dem griech. τοῖχος, hängt also mit *didā* ‚Festung‘ = neup. دز wurzelhaft zusammen.

kamana oder *kamna?*

Dieses Wort kommt öfter im Instrumental Plural. in der Form *kamanaibiš* oder *kamnaibiš* vor. Es wurde früher auf die Wurzel *kam* bezogen, wornach es als ‚treu, anhänglich‘ übersetzt wurde, in der neuesten Zeit wird es jedoch, namentlich gestützt auf die Uebersetzungen, mit dem awest. *kamna-,* neupers. کم identificirt. Die entscheidende Stelle für die Bestimmung der Bedeutung ist Behistān II, 19, wo steht:

18. *kā(ra pārsa utā māda) hja upā mām ā*
19. *ha hauw kamanama āha.*

SPIEGEL liest *kamnam* und fasst dies als Prädicat zu *kāra* statt *kamna,* indem er übersetzt: ‚Das persische und medische Heer, das bei mir war, war klein' — eine Construction, die ebenso wie etwa latein. ‚exercitus parvum erat' statt ‚exercitus parvus erat' schlechterdings unmöglich ist. Man kann hier nur *kamanama* = *kamana-maij* lesen, wo *ma* für *maij* durch die Inschrift des Artaxerxes Mnemon 3 *apanjā(k)ama* = *apanjāka-maij* sichergestellt ist. Die Uebersetzung: ‚Das persische und das medische Heer, das bei mir war, hielt treu zu mir' passt vortrefflich zu den vorangehenden Zeilen 16—17: *kāra māda hja (wiϑāpatij āha ha)ćāma hãmiϑrija a‖bawa abij awam frawartim ašijawa:* ‚Das medische Heer, welches in den Clanen (nicht ausgehoben) war, wurde von mir abtrünnig, ging zu jenem Frawartiš über.' Was auf Behistān II, 24, wo OPPERT *hauw adakaij (kamnamćij naij a)dā(raja)* vorgeblich nach der sogenannten scythischen Uebersetzung wiederhergestellt hat, wirklich gestanden haben mag, lässt sich nicht leicht feststellen;[1] keineswegs war jedoch die mit Behistān II, 19 identische Form dort vorhanden.

wasija oder *wasij?*

Die entscheidende Stelle dafür, ob 𐎺𐎿𐎡𐎹 *wasij,* wie SPIEGEL liest, oder *wasija,* wie ich lese (vgl. diese *Zeitschrift,* Bd. VI, S. 357) gelesen werden muss, ist die Inschrift des Xerxes K, Zeile 19, wo es heisst: *hauw wašnā auramazdāha wasija tja naibam akunauš* ‚er hat mit der Gnade Ahuramazda's sehr vieles Schöne (plurimum quod pulchrum) ausgeführt'. — Hier kann sich *tja naibam* nur auf ein vorangehendes Neutrum beziehen, das eben durch *wasija* repräsentirt wird.

Die Wurzel *kar* ‚merken, gedenken'.

Die Wurzel *kar* (altind. *kṛ, ćakarmi,* WHITNEY, *Wurzeln,* √ 3 *kṛ*), die nach meiner Ansicht mit dem latein. *cer-no* in der Bedeutung ‚sehen, blicken' identisch ist (in *cerno* sind zwei verschiedene Wurzeln zusammengeflossen), findet sich im Iranischen in mehreren

---

[1] Etwa *hauw adaij (naij awa)dā (amānaja)?*

Formen, die man bisher verkannt und zu *kar* (altind. *kṛ-ṇō-mi)* gestellt hat.

Zunächst sind es die altpersischen Formen *parikarā*, *parikarāhj*, *parikarāha-diš*, welche SPIEGEL irrthümlich zu *kar* ‚machen' stellt, während DARMESTETER (*Études Iraniennes* I, 209) das Richtige getroffen hat. — Dann aber gehört dazu besonders das awestische Causativum *hankārajēmi* ‚ich melde an, ich verkündige', das zu dem primären *kar* sich gerade so verhält, wie die Causativa *āwaēδajēmi*, *niwaēδajēmi*[1] zu dem primären *wid*. JUSTI hat es (*Zendwörterbuch* S. 79, a) irrthümlich zu *kar* ‚machen' gestellt. Das im Awesta nicht vorkommende primäre *han-kar* ‚denken, überlegen' findet sich im Neupersischen, aber als Denominativum (wie داشتن = *dārajāmi*) in dem Verbum انگاشتن, انگاردن, انگاریدن in der Bedeutung تصور کردن وپنداشتن وگمان بردن wieder.

Nach diesem ist FICK, *Vergl. Wörterbuch* 4. A. Bd. I, S. 184 zu verbessern, wo *parikarā, parikarāhj* mit SPIEGEL irrthümlich zu *kar* ‚machen' gestellt werden.

Die Saka.

Nach Herodot VII, 64 nannten die Perser alle Scythen *Saka* (οἱ γὰρ Πέρσαι πάντας τοὺς Σκύθας καλέουσι Σάκας). Bei den Indern bezeichnet der Name **शक** die Indoscythen (BÖHTLINGK-ROTH). In der Inschrift des Darius von Naqs-i-rustam werden dreierlei *Saka* genannt, nämlich 1. die *sakā haumawa(rzā)* ‚die Haoma bereitenden Scythen', wahrscheinlich ein Stamm, der die zarathustrische Religion angenommen hatte;[2] 2. die *sakā tigraχaudā* ‚die Scythen mit den spitzigen Helmen', wie ein solcher auf der Inschrift von Behistān abgebildet ist und 3. die *sakā (t)jaij (ta)ra daraja* ‚die Scythen, welche

[1] Vgl. SPIEGEL, *Avesta-Commentar* II, S. 1.

[2] Im Schamanismus der sibirischen Völker finden sich so zahlreiche Elemente der zarathustrischen Religion, dass man, um das Vorhandensein derselben zu erklären, einen lange währenden Einfluss der letzteren auf diese Völker annehmen muss. Darüber vergleiche man namentlich das classische Werk W. RADLOFF's *Aus Sibirien.* Lose Blätter aus dem Tagebuche eines reisenden Linguisten. Leipzig 1884. 8°. Bd. II, S. 1 ff.

jenseits des Meeres'. Unter dem *daraja* ‚Meer' könnte aber auch der heutige Oxus *(Amū-darjā)* verstanden werden, gleichwie im Arabischen بحر sowohl ‚das Meer' als auch einen ‚grossen Strom' (z. B. den Nil) bezeichnen kann.

Interessant ist es, dass die Jakuten sich *saχa (saχa-lar)* nennen.[1] Sie sollen ehemals im Süden gewohnt haben und erst von Tschinggis Chan von ihren Sitzen vertrieben worden sein. Man könnte angesichts dessen fragen, ob nicht der Name *Saka* bei den im Norden Irans nomadisirenden Stämmen der türkischen Familie als Volksbezeichnung vorkam und von den Jakuten bis auf den heutigen Tag bewahrt wurde. — Dass unter den Scythen von den Alten die nördlichen Völker, sowohl der mongolischen als auch der mittelländischen Rasse verstanden wurden, dies beweist einerseits die Beschreibung der Scythen bei Hippokrates (in der Schrift: Περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τόπων. — Hippocr. Opera, ed. Kühn i, 523 ff. in *Medicorum Graecorum Opera.* Lipsiae 1825. Vol. xxi), die nur auf die mongolische Rasse passt, andererseits die Abbildung des Scythen auf der Inschrift von Behistān, welche entschieden ein Individuum der mittelländischen Rasse uns vorführt.

Wenn die Gleichung altpers. *saka* = jakutisch *saχa* sich als richtig herausstellen sollte, dann wäre damit für die Bestimmung der ethnologischen Stellung der Indoscythen (शक) ein fester Anhaltspunkt gewonnen.

---

[1] Vergleiche meine *Allgemeine Ethnographie* ii. A., Wien 1879. 8°. S. 393 und O. Böhtlingk: *Ueber die Sprache der Jakuten,* St. Petersburg 1851. 4°. Jakutisch-deutsches Wörterbuch S. 152, a. (A. Th. von Middendorff's *Reise in den äussersten Norden und Osten Sibiriens*, Band iii.)

New Manuscripts from Kashgar.

By

G. Bühler.

It is not much more than two years ago since the discovery of the Bower MS. taught the students of Indian palaeography and literature that they might expect assistance for their researches from Central Asia, and already an almost constantly flowing stream of materials begins to pour in from the same quarter. Last year brought us the curious leaf, found by M. Petroffski, the Russian Consul in Kashgar, and published by Dr. S. von Oldenburg. This year we have to register two new collections of MSS., one of which has gone to Calcutta, while the other has been added to the treasures of the library at St. Petersburg.

In Vol. lxii of the *Journal of the Bengal Asiatic Society* Dr. Hoernle gives a full and most excellent account of a batch of MSS., which he calls the Weber MSS. according to their original purchaser, the Rev[d] F. Weber, Moravian missionary at Leh in Ladhakh. They were discovered by an Afghan merchant who dug for buried treasure in an ancient ruined house near Kugiar, a place just across the border of Chinese Yarkhand. Instead of the expected hoards of gold and silver he found, it is said, the bodies of some "cows" which at the first touch crumbled into dust, and with them a number of inscribed leaves as well as two small wooden boards. The leaves, 76 in number, are all narrow strips of paper of several qualities, covered with a kind of sizing and probably made of the fibres of Daphne papyracea or of Edgeworthia Gardneri, both of which plants are still used

for the manufacture of writing materials in the Himâlayas. As is the case with the birchbark of the Bower MS. and as is still usual in many parts of India, the sheets have been cut according to the size of the Indian palmleaves, and they are pierced on the left side by a single hole for the string. As Dr. HOERNLE remarks, MSS. with single holes placed on the left side, have not been found hitherto in India. But, from the existence of numerous copperplate grants with one ringhole on the left, issued by the Râṭhors of Mânyakheṭa and other kings, I think, we may safely infer that once they were not unknown. The first portion of the WEBER MSS. shows also another peculiarity, which it shares with the South-Indian copperplates and MSS., since the number is marked on the first side or obverse of each leaf,[1] not on the second as is the practice in Mahârâshṭra and all districts lying further north. This peculiarity becomes very suggestive, as all the complete leaves of the Bower MSS., facsimiles of which I owe to the kindness of Dr. HOERNLE, bear the figures on the second side, and as according to Dr. HOERNLE (p. 30), a leaf of Part VI of the WEBER MSS. shows traces of the numeral 6 on the reverse. I shall have to recur to this point further on.

The characters of the WEBER MSS. are by no means uniform. Some portions show varieties of the Northwestern Gupta alphabet, the letters being sometimes angular, sometimes round, differing considerably in size and in one case (Plate III, Figure 1) showing a strong affinity to another type which will be mentioned forthwith. But the majority of the leaves exhibits the peculiar and difficult alphabet which first became known through the PETROFFSKI MS., published last year by Dr. S. VON OLDENBURG. As the WEBER MSS. include several Sanskrit texts, written in this alphabet, Dr. HOERNLE has been able to decipher it completely and has given on Plate IV a complete table of its letters and of the letter-numerals belonging to it. In justice to Dr. VON OLDENBURG I must state at once that he,

---

[1] See Plate I, Figure 1, and Dr. HOERNLE's remarks on page 9 (of the Separate Extract).

too, has succeeded independently in reading these characters, as his collection likewise contains Sanskrit texts for which they have been used. Dr. Hoernle calls this alphabet "Central Asian Nâgarî"[1] and points out that it somewhat resembles the "Wartu", found on Babu Sarad Chand Dâs' tables in vol. lvii of the *Bengal Asiatic Journal,* and still more closely the Khacheehee, Grantsodee, Seendoohee and Pookangkee on Mr. Hodgson's Plate i in vol. xvi of the *Asiatic Researches.* He notes several of its peculiarities, among which the occurrence of a *ma,* probably derived from the so-called Indo-Skythic angular form, is of palaeographical interest, and he distinguishes two varieties, a square and a round one, chiefly according to the shapes of the letters *tha* and *dha.*

The Weber MSS. contain fragments of nine, or possibly eleven, works, all of which are written in barbarous Sanskrit with the exception of No. ix where an unknown language, mixed with Sanskrit terms, occurs. The most interesting are those described by Dr. Hoernle under Nos i, ii, v and vi. No. i, from which Dr. Hoernle transcribes and translates fols 13—15, is an astronomical treatise. The portion published gives an account of the Nakshatras, the number of their stars, their duration, their shape, their position, their tutelary deities, their food and the Gotra names of their mothers. Their number is 28 and the order that beginning with Kṛittikâ. The details mostly agree with those of the Nakshatrakalpa, attached to the Atharvaveda. Among the discrepancies from the latter work, Dr. Hoernle has traced five out of nine conflicting statements regarding the number of the stars in Brahmagupta's Siddhânta. As regards the age of the treatise, he assigns it approximatively to the period 300 B. C. to 200 A. D., and he declares it to belong to the last stage of Vedic literature. The first point, I fear, will require reconsideration, as some of the premises, on which the conclusion is based, are no longer safe and reliable. But, the assertion that the fragment belongs

[1] For convenience's sake I shall adopt this name provisionally. The real Indian appellation will probably be found one of these days in the long lists of Lipis, given by the Buddhists and Jainas.

to a Vedic work, or to a recast of a Nakshatrakalpa, seems to me undeniable. To this conclusion point, (1) as Dr. HOERNLE says, the fact that the information regarding the Nakshatras is communicated by an unnamed person to Pushkarasârin, i. e., the Vedic teacher, whom Âpastamba calls Pushkarasâdi and the grammatical *Âchâryas* name Paushkarasâdi, "the offspring of Pushkarasad," and (2) the whole tenor of the introductory remarks. The portion of the latter, contained on fol. 13[b], runs according to Dr. HOERNLE, as follows:[1]

L. 1. *katame | Vâtsâ Brâhmachâraṇaḥ Chhandogâ iti | katî Chhandogânâṁ bhedâḥ | shaṭ | katame | tadyathâ Godhû* . . . .

L. 2. *Kapiñjaleyâ Atyâsanam iti | kiṁgotrî mâtâ | Pârâśarî | paṭhati bhavân nakshatravaṁśam | atha kiṁ | katha[yatu taṁ bhavân | tadyathâ Kṛittikâ 1]* etc. etc.

This I translate, differing slightly from Dr. HOERNLE: — "Which are they?" "The Vâtsas, the Brâhmachâraṇas[2] *(students of the Brahma or Atharvaveda?)* and the Chhandogas *(Sâmavedins).*" "How many are the divisions of the Chhandogas?" "Six." "Which are they?" "They are as follows: — Godhû . *(Kauthuma)* . . . . Kapiñjaleyas *(. . . ka, Prâñjalayaḥ)*[3] . . ." "To which Gotra, does their mother belong?" "She is of Parâśara's." "Does your honour recite the genealogy of the asterisms?" "Certainly." "Will *[your honour]* recite *[it for me?*" "*That is as follows: Kṛittikâ 1]*" etc. The pointed manner, in which the Chhandogas are referred to, makes it in my opinion probable that we may declare the treatise to be based not only on some Vedic Nakshatrakalpa, but on a particular one which belonged to the Sâmaveda. For, it is hardly likely that any but a Sâmavedin would enumerate the six subdivisions of the Chhandogas, and it is highly probable that Nakshatrakalpas were among the Pariśishṭas of other Vedas besides that of the Atharvâṅgirasas. The

[1] The stops in the following passage are mine and my restoration of the end of the line differs from Dr. HOERNLE's which is *[yatu me tadyathâ]* etc.

[2] I write *brâhmachâraṇâḥ* for *brâhmachâraṇaḥ*.

[3] Or, this branch of the Chhandogas possibly corresponds to the Brahmaṇical Kapiñjalâdas. The following word *Atyâsanam* is probably a corruption of *Âsurâyaṇâḥ,* a school of the Sâmavedins.

circumstance that the list of the Chhandogas may possibly not quite agree with that of the Charaṇavyûha matters very little. For, of old, it is said, the Sâmaveda had one thousand branches. Several peculiar forms, to which Dr. Hoernle has called attention, make it further very probable that the treatise of the Weber MSS. has been copied originally by a very ignorant person out of a South Indian MS. The nineteenth Nakshatra, it is asserted, is *vaiśyadaivata.*[1] Dr. Hoernle, of course, has seen that this is a blunder for *vaiśvadaivatam,* "that which has Viśva i. e. the Viśvedevas for its guardian deity". To those who are familiar with the Valabhî and other grants of the seventh and eighth centuries A. D., written in Southern characters, it will be known that the subscript *va* very frequently looks almost exactly like *ya,* because the original triangle has been converted into an irregular loop bulging out towards the left and opened on the right, and it may be added that in modern Telugu as well as in other Southern alphabets groups like *tvâ* and *tyâ* are hardly distinguishable. Two other blunders are more complicated. The wrong form *Âbhivṛiddhi* for *Ahibudhnya* (usually *Ahirbudhnya*) is due partly to misreadings and partly to mispronunciation. The syllable *ha,* the subscript signs for *u* and *na* have been misread; the initial long *â* and the final *i* for *ya* are due to negligent pronunciation, and the substitution of *va* for *ba* is explained by the fact that in Northern India (excepting Kashmir) *va* is invariably sounded *ba.* Among the misreadings the last two are easy in most alphabets. But to mistake *hi* for *bhi* is only possible in Grantha, and the Devanâgarî transcripts of Grantha MSS. show the blunder very frequently. Again the frightful distortion of *Aja Ekapâd* into *Âryamâkalpa* is due (1) to the unlucky conjecture of a monk, possessed of little learning, who mistook *aja* "a goat" for the Prakrit word *ajja* "worthy" and put down the Sanskrit equivalent of the latter, (2) to his misreading *e* as *mâ* and *pâ* as *lpa,* and (3) to the Prakritic elision of the final *d.* Now, it is easy to mistake for *lpa* a *pâ* with the vowel-stroke going

[1] Compare Dr. Hoernle's Plate I, Figure 1, line 1 (end).

upwards, as is regulary the case in these MSS. and in various inscriptions. But, to read *mâ* for an initial *e* is only possible, if the *e* is open at the top. That is the case in the modern alphabets of the Drâviḍa country, and the peculiar form of the diphthong occurs already in the Gurjara inscriptions of the seventh century.[1] If we add to these indications, viz. to the substitution of *bhi* for *hi*, of *śya* for *śva* and of *mâ* for *e*, the fact, already pointed out, that the leaves bear the numbers on the first page instead of on the second against the usage of the Northern half of India and of Kashgar (see above p. 261), the probability that this astronomical treatise was originally copied from a Southern MS., becomes very strong. And the fact that the Chhandogas or Sâmavedins were and still are very numerous in Southern India at least agrees with this assumption. I believe it, however, to be possible that the copy of the treatise in the Weber MSS. may have been derived from a Southern MS. not directly but at second hand. For, the substitution of *va* for *ba* in *Âbhivṛiddhi*, and of *ksh* for *sh* in *vikshṇudaivataṁ* (fol. 15a, l. 3) point to the influence of the North-Indian dialect. With respect to the curious *ksha* for *sha* I may add that in Northern India (including Kashmir) both letters are pronounced *kha*, and that hence a half-educated Bhikshu might well put *Vikshṇudaivatam* for what he pronounced *Vikhṇudaivatam*.[2]

The second section of the Weber MSS. (seven folios) contains according to Dr. Hoernle a Stotra or hymn to Pârvatî. I should say that the work was a chiefly metrical Śaiva Tantra, such as I have seen and collected in Kashmir in considerable numbers. It agrees with this supposition that the first line preserved seems to have

[1] The forms with open tops must needs be very old, as Professor Jacobi suggests to me, in all those countries, where the letters are scratched with an iron stylus on palm leaves. Flat top strokes would easily cause splits in the brittle materials.

[2] I may add that in No. i, fol. 15a, l. 2 I read *vâyubhakshâhâraṁ* "that whose food is (the flesh) of snakes" instead of *vâyukrakshâhâraṁ*. Similar signs for *bha* occur more frequently, e. g. in *bhaktyâ*, Plate i, Figure 2, l. 3. The peculiarity in °*bhakshâ*° is that the loop of the *bha* has not been closed completely.

formed part of an exordium, consisting of a conversation between Śiva and his spouse and that Dr. Hoernle has found on one leaf directions for a sacrifice to Pârvatî. I have noticed more than once in the Tantras dialogues between the two deities, as well as that Śiva next goes off, as he does here, into a hymn on Pârvatî and teaches her her own *guhyas* and that finally directions for oblations are given. The characters, in which this piece is written, are, as Dr. Hoernle says, again a variety of the Northwestern Gupta. I would call them minute roundhand Gupta. The use of single or double dots for interpunction, to which Dr. Hoernle calls attention, is common on the oldest copperplates, and occasionally has been the cause of the erroneous insertion of Visargas in the transcripts. Some of the numeral signs, which stand after the verses, are partly very archaic in appearance. The figure for 10 exactly resembles that in the Nânâghât inscriptions, which belong to the second century B. C. It is very desirable and not improbable, that Dr. Hoernle's hope to see the work identified hereafter with some book already known, may be fulfilled.

No. v, consisting of eight badly mutilated leaves with "the round variety of the Central Asian Nâgarî," gives us a fragment of a conversation of Buddha with the Mahâyakshasenâpati Mâṇibhadra, to whom the Teacher seems to have communicated a charm of some kind or other. I notice it specially, because one of the pieces in the Petroffski Collection, to be mentioned below, contains a second copy of this work.

The sixth section (five leaves) possesses for the Sanskritist as great an interest as the first, since it contains fragments of a Sanskrit Kosha in Ślokas. Unfortunately the value of the MS. is somewhat impaired by extensive mutilations on the right side of each leaf and by very serious corruptions of the text. There seems to be not a single complete verse, only complete half verses are found. The state of the text may be imagined from the following two specimens, which by no means belong to the worst: —

(1) *[pra]dattâ purushajñâñcha râmaṁ tâmavinirdiśet 50*
which stands for,

pradattâṁ purushajñâṁ cha râmâṁ tâm abhinirdiśet |

and means, "Let him call *râmâ* a female, who has been given in marriage or has had connexion with men".

(2) *padminî rejurâjîvachatrapaṭṭavatî smṛi[tâ]*

which can only be restored in part,

padminî rejurâjîvaśatapattravatî smṛitâ |[1]

and apparently means,

"A lotusbed *(padminî)* is called *rejuvatî(?), râjîvavatî* and *śatapattravatî.*"

According to Dr. HOERNLE the verses, numbered 24—57, which he has transcribed, belong to two different Adhyâyas. The transcribed portion shows further, that the Kosha was a synonymous glossary of a very primitive type, in which the words were not grouped according to their meanings, but were placed without regard to scientific classification according to the requirements of the metre. A mention of "Kshatriyas, conquered by Buddha," in verse 55 seems to indicate the faith of the author. If the fragment is taken in hand by a specialist in Koshas like Professor ZACHARIAE, the work, to which it belongs, will probably be identified. I should not wonder, if it turned out to be a portion of one of the much quoted ancient Koshas, like Rabhasa, Bhâguri, Vyâḍi or Kâtyâyana.

The sections III, IV, VII and VIII seem to contain charms of various kinds, such as the Bhikshus no doubt frequently used in order to obtain a living. They possess little human interest, but, of course, may hereafter become important for specialists. Section IX (25 leaves) is not in Sanskrit, but in some unknown language, interspersed with Sanskrit words, which is probably the same as that used in the PETROFFSKI MS. of 1892. Dr. HOERNLE deserves the highest praise for the excellent manner in which he has made out the alphabet and has identified the numerous distorted Sanskrit names

[1] The emendation *śatapattra* belongs to Dr. HOERNLE. My translation differs from his. *Reju* may possibly be a mistake for *tv-abja.*

of medicinal plants or drugs whence he, no doubt correctly, infers that the work is a treatise on medicine. Dr. Hoernle adds also a transcript of the Petroffski MS., which he conjectures to belong to the Tântric class of Buddhist literature. His results have now paved the way for the students of the Central-Asian languages, whose task it will be to enlighten us on the character of the unknown language.

In turning to Dr. von Oldenburg's publication which has appeared in vol. viii of the *Journal of the Imp. Russian Archaeological Society,* I must premise that I labour under the serious disadvantage of not reading Russian, and that hence I can do not much more than call attention to, and to give my opinion regarding, his transcripts and facsimiles. Dr. von Oldenburg gives, too, fragments of nine works which, as the facsimiles show, all are written on paper and exhibit almost exactly the same varieties of handwriting as the Weber MSS. There are the angular Gupta characters of several sizes in Nos. 1, 2, 3, 4 (last two lines), 5, 6, the transitional Gupta in No. 7, and two kinds of "Central Asian Nâgarî" in Nos. 4 (first two lines), 8 and 9. The language is throughout barbarous Sanskrit, in some cases largely mixed with true Pali.

The first portion, transcribed on pp. 7—9, contains seven leaves, mutilated partly at one end and partly at both, which give considerable fragments of a work in prose on divination. It was divided into sections, sometimes called *paṭala* and sometimes *adhyâya.* On Dr. von Oldenburg's fol. 2^{b} we have the end of the eighth *paṭala,* on his fol. 4^{b}, the end of the ninth and the tenth, after which latter follows the *lekhyâ-* i. e. *lekhâdhyâya.* On fol. 3^{a} begins the *gamanâdhyâya* and on 3^{b} ends the *baddhana-* i. e. *bandhanapaṭala* after which apparently the *mokshapaṭala* begins, the name of which has been lost. The *baddha[ndha]nâdhyâya* begins on fol. 5^{a}. It seems to me undeniable that the leaves are in disorder, and I would arrange those in the middle regarding which alone I dare to give an opinion as follows: — 2^{b}, 4^{b}, 4^{a}, 5^{b}, 5^{a}, 3^{b} and 3^{a}. Then we obtain (1) end of Paṭala 8, (2) Paṭala 9, five lines, (3) Darśanapaṭala 10, 3 lines, (4) *lekhâ-*

dhâya,[1] 8 lines (?), (5) an unnamed *adhyâya,* 8 lines, (6) *bandhanâdhyâya* or *bandhanapaṭala,* 5 lines, (7) *[moksha]paṭala,* 8 lines, (8) *gamanâdhyâya.* As the numeral figures have been lost, it is, of course, easy to make mistakes with respect to the sequence of the leaves, and the curious beginning of most of the sections, *athâparaṁ* or *athaparaṁ* — *°paṭalaṁ* or *°âdhyâyaṁ vyâkhyâsyâmaḥ,* may also mislead as one may be tempted to explain it by *atha aparam* and to translate, "Now follows a second chapter on . . . ." Those familiar with the Pariśishṭas and similar compositions however will recognise that the words are corruptions of *athâtaḥ paraṁ.* In one case the MS. has correctly *athâto lekhyâ[khâ]dhyâyaṁ vyâkhyâsyâmaḥ.* These phrases as well as the division into Paṭalas or Adhyâyas leaves no doubt that the fragments belong to an originally Brahmanical book, which in course of time received through the ignorance of the Bhikshus a large admixture of Pali and hybrid forms, like *pekkhati, itthînâm, puchchhamâne, pṛichchhâ, pṛichchhanam* and so forth. Dr. VON OLDENBURG's facsimile of fol. 7ᵇ (Plate I, Fig. 1) shows that he has deciphered the characters very well. I have noticed only one little mistake *śabham* (l. 5) for *śubham* (facsimile), which is probably due to a misprint.

The next sections 2—6 contain only very small fragments giving rules and Mantras for various charms, with the exception No. 4, which may refer to medical matters. On a comparison of the facsimiles with the transcripts, I agree with most of Dr. VON OLDENBURG's renderings. But I would point out that the short horizontal stroke which occurs so frequently in most of them, is (except in *chikitsitam* No. 4, l. 3 where it is the Virâma) a sign of interpunction equivalent to the single vertical line of the modern MSS. It would perhaps have been better to render it in this manner than to simply repeat it. Further, in No. 6 I read: —

(1) l. 1: *koranṭakapushpâṇi* "Korinda-flowers" for *. ranṭ . . pu;*

(2) l. 2: *ya[s]y[ân]îyaṁte sa yaṁ* for *ya-ya-yaṁti sayaṁ;*

[1] This means "the chapter on divination through lines" and the contents of fol. 4ᵃ clearly refer to this subject.

(3) l. 3: | *idaṁ me kâryaṁ sâdhayâhi* | *[i]daṁ me kâ* . . for *idaṁ me kâryaṃ ja(?) — yâhi — me;*[1]

(4) l. 4: *udârâṁ, vichitrâñja[l]i[ṁ] kṛit[vâ]*[2] for *udarâṁ, vichitra* . . .

The sections 7 and 8 are again more interesting. The former contains a small piece of a probably metrical Praśnottaramâlâ or catechism, which puts and answers questions like the following: — . . . . "Who is a lord? He who has conquered himself . . . . Who is defrauded? The careless man . . . . Who is resplendent? He who is rich in virtue . . . . . . What is the permitted drink? The juice of the sacred law" . . . .

No. 8, on the other hand, includes portions of eight leaves, the contents of which refer to the instruction of the Yaksha Mâṇibhadra by Buddha, and it is another copy of Dr. Hoernle's No. v, as may been seen by the following comparison: —

Petroffski MS.: (fol. 4a, l. 3 ff.)	Weber MS.: (obverse of figured page)
. . . . *[ma]hâmune* | *ṛiddhiman-*	. . . .
to dyutîmanto varṇavanto yaśas-	. . . . . *manta varṇavanta yaśaś-*
vino 6 mahâ[balâ mahâkâyâ vî-	*vina 6 mahâbala mahâk[â]ya v* . .
rya]vegaparâkramaḥ[3] *sarve pra-*	. . . .
sannamânasâ Buddhaṁ vandanti	. . *namanasâ Buddhaṁ vandanti*
Gautamaṁ |	*Gautama 7 kumbhakarṇo Nikum-*
. . . . *[apa]râjitaḥ*	*bhaś cha Siddharttham aparâjitam*
Maṇidanta Pushpadantaś cha Sa-	*[|]* . . . . *danto cha*
hasrâkshaś cha Pi[ṅga]la 9[4] . .	*Sahasrâkshaś cha Piṅgala [||]*
. . . .	*Kavilo Dharmadirṇaś cha Ugra-*

[1] Here a dot does duty for the modern |, just as in Dr. Hoernle's No. 2.

[2] The sign, which is used here for *va*, is exactly the same as that in Dr. Hoernle's Nos. 1 and 2. Dr. Hoernle reads it *ba* in his No. 2. But on a leaf, a photograph of which I owe to Dr. von Oldenburg, I find it used in the group *rvva* for the second *va* only.

[3] Read °*kramâḥ* |

[4] A mistake for 8.

. . . . *śaraṇaṃ* *tejo* . . . . *[1]* . . *tvâṁ śaraṇaṁ*
yânti suprasannenâ [chetasâ][1] *yânti supprasannena chetasâ 9*

This is sufficient to show that, if the contents of the eight leaves of the Weber MS. are fully compared with those of the Petroffski MS., the text of the Sûtra may be restored almost completely.

I must add that Dr. von Oldenburg has succeeded in tracing the story of Mâṇibhadra and counterparts of several of the Sanskrit Ślokas in the Saṁyuttanikâya and in the Aṅguttaranikâya; and he has added a learned note, which throws new light on the curious word Khâkhorda, which occurs in this text between Âśîvisha and Vetâla and appears to be the name of a hurtful being.

Section 9, finally, gives a very small fragment which mentions the name of *Mâtaṅga muni* and seems to teach some charm.

The considerable variations in the characters of the MSS. of the two new collections impose an arduous task on the palaeographist, who has to classify them accurately and to trace their affinities to those of the inscriptions, and they make it rather difficult to give a definite opinion regarding the age of some parts of the new finds. Dr. Hoernle thinks that no portion of the Weber MSS. can be later than the end of the seventh century or the beginning of the eighth, when the Musalmans conquered Central Asia and put an end to Sanskrit culture in those regions. Moreover, he assigns those, showing Gupta characters with the tripartite *ya,* to the fifth century A. D. Dr. von Oldenburg's palaeographical remarks are unfortunately not intelligible to me, as they are in Russian. From a private letter of his I learn that he has deferred the discussion of the question of the age of the MSS. until later. But I notice that, on p. 6 of his article, he has quoted Hiuen Tsiang's remarks regarding the characters, used by the Buddhist monks in the kingdom of Kiutshi, which were derived from the Indian, but showed some modifications, and that he calls attention to the statement of a Muhammadan writer, according to which followers of Śâkyamuni existed in Central Asia

[1] The restorations are Dr. von Oldenburg's.

about 823 A. H. The last point might be taken to indicate that possibly Sanskrit MSS. were written in Kashgar after the Muhammadan conquest. But, much more definite information regarding the state of the Buddhist communities, which survived the inroad of the Muhammadans, would be required in order to make it probable or to prove that they still showed a literary activity. The literary history of Kashmir after the Muhammadan conquest seems to show that the Buddhists, who were numerous before that event, had no power of resistance, while the Brahmans, made of sterner stuff, continued to exist and to cultivate their ancestral arts and sciences. They even managed to gain, temporarily at least, the support of, and an influence on, their Musalman rulers. Men like Jonarâja and Śrîvara were received and, it is alleged, even favourites at the court of Zain-ul-âbidîn and their compositions were appreciated. But no record or remnant of Buddhist literary works, composed after the Conquest, has been found hitherto. These facts, it seems to me, make it advisable to be cautious in founding far going speculations on the statement, extracted by M. Quatremère from the Madjma-al-Bahreïn, to which Dr. von Oldenburg very properly has called attention. It will be safer, I believe, to rely on the comparison of the alphabets with those of the dated inscriptions, always keeping in mind the fundamental rule that the epigraphic characters change more slowly than the literary ones. If one adopts this method, one can only say that the new pieces with letters of the Gupta type in all probability belong to the same early period as those of the Bower MSS. To the same period probably belong the transitional characters of Dr. Hoernle's Plate iii, Figure 1 and Dr. von Oldenburg's No. 7. For they share some salient peculiarities, e. g. the closely similar *ta* and *na* and the peculiar *ṛi*- vowel, with the inscriptions of the Indo-Skythic times from Mathurâ. Their *ma* appears, as Dr. Hoernle has pointed out, on coins of Samudragupta, and, I may add, on an inscription from Mathurâ (New Series No. 38, *Epigraphia Indica,* vol. ii, p. 210) which is dated Saṁvat, i. e., probably Gupta Saṁvat 57 or 375/6 A. D. The regular "Central Asian Nâgarî" MSS. may be later by several centuries. It is a matter of

course, that this rough estimate may require correction on the publication of further materials, on which Dr. VON OLDENBURG, I understand, is already at work.

I cannot conclude this paper without giving expression to my deep sense of obligation both to Dr. HOERNLE and to Dr. VON OLDENBURG, who so promptly have published excellent notices and editions of the treasures that have come into their hands. To both scholars I must also address the request that they will try to obtain sanction for the publication of facsimiles of the entire collections.

June 22, 1893.

POSTSCRIPT. — Since the above paper was put into type, Dr. VON OLDENBURG has been good enough to enlighten me on various points, which he has discussed in the Russian article, prefixed to his transcripts. He states (1) that a chemical analysis of the "sizing" of the leaves has shown it to consist of pure gypsum; (2) that he has discussed on pp. 2—7 of his paper the chronological question in a sense adverse to Dr. HOERNLE's and my estimate of the antiquity of the MSS.; and (3) that he himself has declared the sequence of the leaves of his Nr. 1 to be uncertain and the probability that fol. 3 ought to stand after fol. 5.

Dr. VON OLDENBURG mentions further that twenty leaves of Dr. HOERNLE's Nr. 1 are in the collection at St. Petersburg, and that he is engaged on an edition of the interesting text.

July 14, 1893.

Anzeigen.

HORN PAUL, *Grundriss der neupersischen Etymologie.* Strassburg. TRÜBNER. 1893. 8°. xxv, 386 S. (Sammlung indogermanischer Wörterbücher IV.)

Das Buch gibt nach einer xxv Seiten füllenden Vorrede über die Quellen und andere Dinge die Etymologie von 1129 Stamm-Wörtern des Neupersischen nach der in dieser Sprache üblichen alphabetischen Ordnung und von 241 Wörtern, die als verlorenes Sprachgut gelten müssen, in der Ordnung des lateinischen Alphabets. Da der Verfasser bei den einzelnen Etymologien die Urheber derselben nicht citirt, so kann man nicht leicht sagen, was dabei fremdes und was ihm selbst gehörendes Eigenthum ist. Das letztere dürfte innerhalb der ersten Abtheilung, nämlich den 1129 dem Neupersischen angehörenden Wörtern nicht bedeutend sein, da ich beim Durchlesen dieses Abschnittes sehr wenig gefunden habe, was mir neu war und selbst dieses wenige war ziemlich problematischer Natur.

Dagegen vermisse ich in dem Buche eine Reihe von neupersischen Wörtern, deren Etymologie ich schon längst kenne. Angesichts dieser Umstände muss ich erklären, dass der Verfasser mit diesem Haupttheile seines Buches im Allgemeinen die Forschung nicht weiter gebracht hat.

Der ersten Abtheilung gegenüber bringt die zweite, welche das aus 241 Wörtern bestehende verlorene Sprachgut umfasst, manches Neue und ist als gut zu bezeichnen. Ob aber die Liste alles bisher Bekannte enthält, kann ich vor der Hand nicht beurtheilen, ich

möchte es aber bezweifeln, da z. B. das Wort [Pahlavi], welches ich in dieser *Zeitschrift* vi, S. 264 behandelt habe, darin nicht vorkommt.

Ich gebe zur vorläufigen Bestätigung meines Urtheiles im Nachfolgenden das, was ich mir bei der ersten raschen Lectüre des Buches angemerkt habe und werde nach genauerer Prüfung des Buches die Resultate dieser Prüfung bei Gelegenheit in dieser *Zeitschrift* mittheilen.

S. 4. — 11. *ārāsten* ‚schmücken'. — Dass hier altind. *rādh* zu Grunde liegt, wurde von mir bereits in der ‚Conjugation des neupersischen Verbums', 1864, S. 14 (*Sitzungsberichte* der k. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Classe xliv, S. 231) behauptet.

S. 9. — 38. *āfdum* ‚letzter'. — Ich habe bereits in dieser *Zeitschrift* vi, S. 296 die awestische Form *apotęma-* vorausgesetzt.

S. 12. — 51. *āmēχten* ‚mischen'. — Die hier gegebenen Vergleiche sind unrichtig. — Falls man an awest. *hēmęmjāsaitē* denkt, dann muss das Präsens *āmēsem* lauten, falls man unser Wort an altind. *ā-mikṣ* anknüpft, dann kann das Präsens nur als *āmēšem* auftreten. Es bleibt also bei dem, was ich in dieser *Zeitschrift* v, 351 darüber geschrieben habe.

S. 14. — 56. *āvēχten* ‚hängen, aufhängen'. — Der Einwand gegen meine in dieser *Zeitschrift* v, S. 184 gegebene Erklärung ist grundlos.

S. 15. — 61. *āyīn*. — Die Form des Pahlawi [Pahlavi] kann nur *aiwīnak, adwīnak* oder *adnīnak,* nicht aber *ādīnak* gelesen werden. Jedenfalls muss, falls man *adwīnak* oder *adnīnak* liest, das *w* oder *n* hinter dem *d* erklärt werden.

S. 23. — 95. *efzār* ‚Werkzeug'. — Ich denke an arm. օժանդ, das auch ‚Hilfsmittel' bedeutet. — Dann darf altind. *har* nicht herangezogen werden.

S. 26. — 109. *umēd* ‚Hoffnung', Pahl. *ōmēt* geht auf ein vorauszusetzendes awest. *awa-maiti-* oder *aivi-maiti-* (so gebildet wie *upa-maiti-*) zurück.

S. 27. — 115. *engīden* ‚zerschneiden, zerstückeln'. — Die angegebene Etymologie ist ganz falsch.

S. 33. — 144. Dass in *be, bed* die beiden Präpositionen *patij* und *upā* stecken müssen, habe ich in dieser *Zeitschrift* v, S. 254 nach-

gewiesen. Der Verfasser citirt mich an dieser Stelle nicht, obwohl er in der Vorrede S. VIII sagt: ‚FR. MÜLLER's neueste etymologische Beiträge habe ich immer citirt.'

S. 37. — 163. *bāz,* Pahl. ᴗᴗ. — Hier muss vor Allem das schliessende *z* erklärt werden, was mittelst awest. *apāš,* altind. *apāñć-* nicht möglich ist. — Ich bleibe bei dem, was ich in dieser *Zeitschrift* v, S. 355 darüber geschrieben habe.

S. 38. — 166. *bāzār.* — Der Verfasser schreibt: ‚Wegen Pahl. *v* (im Anlaute) ist die Zusammenstellung mit altpers. *abāćariš* unmöglich.' — Dies habe ich in dieser *Zeitschrift* IV, S. 308 ausgesprochen; der Verfasser unterlässt es aber auch hier, mich zu citiren. — Ich habe dort das altpers. *abāćari-* oder *ābāćari-* als ‚Wasser-Zufluss, Wasser-Leitung' erklärt, gegenüber den anderen Erklärern, welche es an altind. *sabhā* anknüpften. Der Verfasser schreibt in der Note: ‚BARTHOLOMAE schlägt mir brieflich für altpers. *abāćariš* die folgende Etymologie vor: *a(m)bāćariš* ‚Wasserwerk, Brunnen'. Man vergleiche mit dieser Entdeckung BARTHOLOMAE's das, was ich in dieser *Zeitschrift* VI, S. 358 in der Note bemerkt habe.

S. 39. — 171. *bāliš, bālišt* ‚Kissen'. — Damit ist das zu vergleichen, was ich in dieser *Zeitschrift* VI, S. 296 unter S. 84 *avrusht* geschrieben habe.

S. 42. — 182. *but* ‚Götzenbild, Liebchen'. — Ob das Wort nicht an altind. *buddha-* (ein Buddhabild) anzuschliessen ist?

S. 43. — 186 bis. *beχšūden* ‚gnädig sein, verzeihen'. — Ueber dieses Verbum und seine Ableitungen möge der Verfasser in einem Pahlawi- und Pazand-Wörterbuch nachlesen.

S. 47. — 201. *birišten* ‚braten'. — Meine in der Note auf S. XVI und hier angeführte Bemerkung, *birišten* sei ungebräuchlich (diese *Zeitschrift* v, S. 185), bezieht sich auf die jetzige Umgangssprache. Ich fragte nämlich darüber einen Perser, der mir sagte, dieses Verbum sei ihm nicht bekannt, woraus ich schloss, dass es wirklich nicht mehr gebraucht wird.

S. 54. — 235. *bōsīden* ‚küssen'. — Das, was der Verfasser darüber schreibt, ist unrichtig. Das Herbeiziehen unseres ‚Busserl' er-

innert beinahe an die Etymologien J. VON HAMMER-PURGSTALL'S, über welche seiner Zeit mein seliger Freund POTT sich so lustig gemacht hat. Das Richtige möge man in dieser *Zeitschrift* VII, S. 145 nachlesen.

S. 56. — 244. *behāne* ‚Vorwand'. — Das, was der Verfasser in der Note gegen meine in dieser *Zeitschrift* V, S. 186 aufgestellte Etymologie (= *wańhana-*) bemerkt, ist ganz grundlos. Der Vergleich mit *praetextus* und *վարագոյր* ist doch schlagend genug.

S. 68. — 307. *pervēz* ‚siegreich'. — Dazu vergl. man diese *Zeitschrift* VI, S. 352.

S. 68. — 309. *perhēχten* ‚sich enthalten, sich hüten', vgl. diese *Zeitschrift* VI, S. 184.

S. 70. — 317. *pistān* ‚Brust' (der Frau). — Vergl. das, was ich in dieser *Zeitschrift* VI, S. 184 darüber geschrieben habe.

S. 70. — 318. *puser, pus.* — Hier hätte das gesagt werden sollen, was ich in dieser *Zeitschrift* VI, S. 184 geschrieben habe.

S. 71. — 319. *pesend* ‚zufrieden, angenehm'. — Wenn die gegebene Etymologie aus altpers. *upa-ϑad* richtig wäre, dann müsste das Wort *besend* lauten. — Das Wort *pesend* ist mit *χᵛarsand* (S. 105. — 478. *χursand*) zusammenzustellen. Beide Worte sind, wie ich glaube, nicht richtig gedeutet.

S. 72. — 327. *penāh* ‚Zuflucht, Schutz'. — Der Verfasser citirt blos Pahl. die seltener vorkommenden *penāh, penāhīh,* nicht aber die gewöhnlichen Formen [Pahlavi script], [Pahlavi script]. Die Etymologie aus *pā* ist dem WEST-HAUG'schen *Glossary* entlehnt, ohne dass dieses citirt wird.

S. 73. — 330. *pend* ‚Rath'. — Das, was der Verfasser darüber schreibt, überzeugt mich nicht. Könnte nicht besser altind. *paṇḍā, paṇḍita-* herangezogen werden?

S. 78. — 353. *pērāhen* ‚Hemd'. — Der Verfasser gibt dafür keine Etymologie an. Es ist aber dafür sicher ein awest. *pairjåńhana-* (so gebildet wie *aiwjåńhana-* ‚Gürtel') vorauszusetzen und das Wort auf die Wurzel *jās* zurückzuführen.

S. 79. — 356. *pēš* ‚zuerst, zuvor'. — Der Verfasser vergleicht im Text altpers. *patiš,* awest. *paitiš,* sagt aber in der Note, BAR-

THOLOMAE lese *paitiša* (adverbiell gebrauchte Instrumentalform von *paitiš*). Man vergleiche mit dieser neuen Entdeckung BARTHOLOMAE's diese *Zeitschrift* v, S. 187.

S. 83. — 372. *tāften* ‚drehen'. — Man vergleiche dazu diese *Zeitschrift* VI, S. 352.

S. 84. — 377. *teχšā* ‚eifrig, geschäftig'. — Man vergleiche damit das, was ich in dieser *Zeitschrift* IV, S. 311 darüber geschrieben habe. Auch hier unterlässt es der Verfasser, seine Quelle zu citiren.

S. 86. — 384. *tersīden* ‚sich fürchten'. — Dass der Verfasser altpers.-awest. *tras* (die Lautgruppe *tr* ist ächt iranisch!) mit altind. *tras* zusammenstellt (indisches zwischenvocalisches *s* nach *a* wird im Iranischen zu *s!*) zeugt von seinen tiefen sprachvergleichenden Kenntnissen. Man vergleiche das, was ich in dieser *Zeitschrift* VI, S. 186 bemerkt habe.

S. 93. — 413. *ǵān* ‚Leben, Seele'. — Die Etymologie (= *daēna*) ist falsch. Das Richtige darüber hat schon JUSTI im *Zendwörterbuch* gegeben. — Das Wort ist nichts anderes als das awest. *gaja-* vermehrt mit dem Determinativ-Suffixe *-ān*.

S. 96. — 430. *ǵōšīden* ‚kochen, sieden'. — Hier citirt der Verfasser altind. *jūš-, jūšan-* ‚Brühe'. Ich leite dieses Verbum von awest. *juz-* mit hinzugefügtem *s* ab, also *ǵōš* = *jaōz-s*.

S. 101. — 455. *ćīden* ‚sammeln, schneiden'. — Das was der Verfasser darüber bemerkt, ist ungenügend; jedenfalls muss diese *Zeitschrift* VI, S. 354 nachgesehen werden.

S. 103. — 465. *χān, χāne* ‚Haus'. — Vergl. diese *Zeitschrift* VI, S. 355.

S. 104. — 471. *χudāi, χudā* ‚Gott'. — Der Verfasser bemerkt am Schlusse des Artikels: ‚FR. MÜLLER's Erklärung (*WZKM* v, 65) aus awest. **χato ayāo (qato ajå)* ‚nach eigenem Willen sich bewegend' hat schon an sich wenig Ueberzeugendes, ganz abgesehen von der falschen awestischen Nominativbildung.' — Was den Schluss der Bemerkung anbelangt, so möge der Verfasser *Vendid.* v, 17 (GELDER v, 4) und JAŠT XIII, 16 nachsehen, wo [illegible] (an letzterer Stelle neben einer anderen Leseart) vorkommt.

S 106. — 481. *χurōšīden* ‚schreien, lärmen'. — Mit der Annahme, dass *š* sich zuerst vor *t* aus *s* entwickelt hat und dann allgemein für dieses eingedrungen ist, kann man nicht alle Fälle erklären, in denen *š* für altes *s* vorkommt.

S. 113. — 508. *χuš, χōš* ‚gut, schön'. — Der Verfasser schreibt: ‚NÖLDEKE (mündliche Mittheilung) nimmt als Grundform **huakši-* (die Lautgruppe *kš* ist ächt iranisch!) an. Dieselbe Anknüpfung des Wortes bei FR. MÜLLER, *WZKM* 5, 352.'

S. 113. — 512. *χōī, χōd* ‚Helm'. — Warum fehlt hier arm. *խոյր*?

S. 114. — 516. *χīm* ‚Naturanlage, Charakter'. — Der Verfasser möge für die Erklärung des schliessenden *m* von *χīm*, das aus awest. *haēm* hervorgegangen sein soll, eine Parallele herbeischaffen. So lange er dies nicht gethan hat, halte ich an meiner in dieser *Zeitschrift* v, S. 187 gegebenen Erklärung fest.

S. 116. — 526. *dāš* ‚Ofen'. — Die Herleitung von der Wurzel *dagh* ‚brennen' ist lautlich unmöglich.

S. 118. — 534. *dānisten* ‚wissen'. — Dieses wird auf altpers. *dan*, arisch *zan*, altind. *ǵan* bezogen. Ich habe dies in dieser *Zeitschrift* IV, S. 308 nachgewiesen. Und dennoch sagt der Verfasser am Schlusse seines Artikels: ‚FR. MÜLLER's Aufstellung, *WZKM* IV, 309, scheint mir im Wesentlichen verfehlt.' — Das nennt man genau citiren!

S. 119. — 539. *dāye* ‚Amme'. — Der Vergleich mit awest. *daēnu-*, altind. *dhēnu-* ist ungenügend. Man vergleiche damit griechisch τήθη, τίτθη.

S. 125. — 561. *deryā* ‚Meer, grosser Fluss'. — Wenn man die Aussprache des altpers. *darajah-* verbessern will, dann muss man *darjah-*, nicht aber *drajah-* ansetzen, da aus *drajah-* im Neupersischen *dirajā* hätte werden müssen.

S. 133. — 399. *dīvār* ‚Mauer, Wand'. — Der Verfasser erklärt es aus einem altpers. *dēghavāra-* (mit *ē!* vgl. griech. τεῖχος). Die Form könnte nur altpers. *daida-vāra-*, awest. *daēza-vāra-* lauten.

S. 134. — 601. *rād* ‚freigebig'. — Vgl. diese *Zeitschrift* VI, S. 186.

S. 137. — 616. *resīden* ‚ankommen, erreichen'. — Der Verfasser weiss blos altpers. *ras* zu citiren. Man vergleiche diese *Zeitschrift* VI, S. 186.

S. 137. — 618. *rišk* ‚Lausei, Nisse'. — Dem Verfasser fällt die Form nicht im mindesten auf. Man sehe darüber nach in dieser *Zeitschrift* VI, S. 187.

S. 140. — 633. *rōm, rōme* ‚Schamhaare'. — Vgl. diese *Zeitschrift* VI, S. 187.

S. 141. — 635. *rōi* ‚Kupfer', awest. *raoiδita-* ‚röthlich' (*Vend.* 1, 3). — Man vergl. diese *Zeitschrift* I, S. 344.

S. 144. — 650. *zebān, zubān* ‚Zunge'. — Bei altpers. *izāvam* macht der Verfasser die Bemerkung: ‚Verdächtige Form; BARTHOLOMAE, *BB* XIV, 245 vermuthet *hizuvam*.' In Betreff der letzteren Vermuthung vgl. man diese *Zeitschrift* I, S. 223.

S. 145. — 652. *zeχm* ‚Wunde, Schlag'. — Die dort gegebene Etymologie ist sehr windig. Der Verfasser hat für seine Bedeutungsübergänge ein weites Gewissen, während er die von Anderen aufgestellten Bedeutungsübergänge streng zurückweist.

S. 146. — 659. *zervān* ‚Zeit'. — Hier macht der Verfasser die sublime Bemerkung: ‚Ist etwa auch *zemān* (aus *zermān!*) persisch und nicht arabisch, wie man gewöhnlich annimmt?'

S. 153. — 692. Was die Etymologie von *sardār* anbelangt, so halte ich an meiner in dieser *Zeitschrift* VI, S. 188 gegebenen Erklärung fest. — Die Pahlawiform macht Schwierigkeiten.

S. 156. — 704. *sipenǵ* ‚Ruheplatz, Gasthaus'. — Das lange Gerede über die Etymologie scheint mir überflüssig, da das Wort nichts anderes als das latein. *hospitium* ist.

S. 170. — 769. *šān* ‚ihr' (encl.). — Das Wort wird aus dem altpers. *šām* erklärt. Wo bleiben die neupersischen Auslautsgesetze? — Wenn nur die Formen *-mān, -tān* nicht da wären, von denen *šān* nicht getrennt werden darf (vgl. diese *Zeitschrift* V, S. 185)! — Die Erklärung von *šān* direct aus *šām* ist ebenso wenig richtig als jene des armen. ս aus lit. *szis,* altsl. *sį,* got. *hi (hi-mma)* bei HÜBSCHMANN (Nr. 244), die von der Erklärung des դ und des ն nicht getrennt werden darf.

S. 176. — 793. *šināχten* und 795. *šunūden.* — Ich bleibe bei meinen in dieser *Zeitschrift* iv, S. 309 und iv, S. 355 gegebenen Erklärungen, da ich an die Lehren der Junggrammatiker von ‚Laut-Vorschlägen‘ und ‚Uebertragungen‘ nicht glaube.

S. 177. — 798. *šehryār* ‚Herrscher‘. — Siehe diese *Zeitschrift* vi, S. 356.

S. 186. — 837. *kāften* ‚spalten, graben‘. — Damit vergleiche man zunächst altsl. *kopati.*

S. 191. — 854. *kušt* ‚Seite, Flanke‘. — Man vergleiche damit armen. *կողս*.

S. 191. — 855. *kušten* ‚tödten‘. — Der Verfasser citirt awest. *kušhaiti.* Doch vergl. darüber diese *Zeitschrift* i, S. 249.

S. 192. — *kelāγ, kulāγ* ‚Rabe‘. — Ich begreife nicht, warum man solchen Gleichungen wie *kulāγ* = awest. *wāraγna-* aus dem Wege geht. Man vergl. arm. *կուռլ*, das gewiss mit كُرّه und altind. *babhru-* zusammenhängt.

S. 193. — 867. *kemer* ‚Höhe‘. — Wir erfahren da die wunderbare Entdeckung Bartholomae's, dass awest. *kamęręδa-* ‚Kopf‘ aus der Vermischung von fünf Wörtern, nämlich altind. *kakubh-, kakud-, kapāla-,* latein. *caput* und altind. *mūrdhan-* entstanden ist. Solche frivole Taschenspielerkünste sind doch, wie ich glaube, der Wissenschaft unwürdig!

S. 195. — 874. *kūn* ‚Hinterer‘. — Das Wort dürfte im Pahlawi *kōn* gelautet haben, das im Awesta ein *kawana-* voraussetzt. Die Wurzel ist *kū.* Der Bedeutung nach sind zu vergleichen čech. *prdel,* latein. *podex,* wornach der Hintere das ‚Furz-Instrument‘ ist.

S. 202. — 907. *gurs* ‚Hunger‘. — Man vergleiche dasjenige, was ich in dieser *Zeitschrift* vi, S. 189 darüber geschrieben habe.

S. 203. — 912. *girevīden* ‚glauben‘. Ob auf die neupersische Aussprache *garęv* (vgl. armen. *կրօն*) eingewirkt hat?

S. 203. — 913. *girē* ‚Hals‘. — Vergleiche diese *Zeitschrift* vi, S. 190.

S. 204. — 915. *girīsten* ‚klagen, weinen‘. — Man sehe nach diese *Zeitschrift* vi, S. 189.

S. 210. — 944. *gōšt* ‚Fleisch‘. — Hier hätte der Ausgang *št* erklärt werden sollen. Vergl. diese *Zeitschrift* VI, S. 296.

S. 211. — 948. *gōher* ‚Edelstein‘. — Ob zu dem Worte in diesem Sinne nicht das altslav. *biserų* ‚Perle‘ zu ziehen ist?

S. 213. — 954. *lišten* ‚lecken‘. — Die Erklärung, neup. *lēsem* sei eine Analogiebildung nach dem Muster von *niwēsem*, findet sich in dieser *Zeitschrift* VI, S. 351 von mir ausgesprochen.

S. 219. — 976. *meryzen* ‚Friedhof‘. — Vgl. diese *Zeitschrift* VI, S. 358, wo man die Gründe finden kann, warum مرغزن mit altpers. *apadāna-* nicht verknüpft werden darf.

S. 224. — 997. *mōye* ‚Weinen, Klage‘. — Der Verfasser behauptet, ich hätte mit *mōye* arm. *moir* ‚Bettelei‘, *moiracik* ‚bettelnd‘ verglichen. — Bei mir steht aber (in dieser *Zeitschrift* V, S. 65) nicht մոյրացիկ (eine Form, deren ich mich schämen müsste, da sie beweisen würde, dass ich vom Armenischen nichts verstehe), sondern մուրացիկ.[1]

S. 230. — 1025. *neberd* ‚Kampf‘. — Vgl. diese *Zeitschrift* VI, S. 190.

S. 232. — 1034 bis. *nišēm* ‚Nest‘. — Vgl. diese *Zeitschrift* VI, S. 190.

S. 239. — 1070. *niyōšīden* ‚hören, horchen‘. — Die hier gegebene Etymologie von einem awest. *ni-gaōš* ist falsch.

S. 243. — 1087. *wērān* ‚wüst‘. — Ich bemerke, dass ich arm. աւեր als ein Lehnwort aus dem Pahlawi ([illegible]) betrachte, wie an der betreffenden Stelle dieser *Zeitschrift* V, S. 260 ganz deutlich steht.

S. 248. — 1110. *henōz* ‚noch‘. — Trotz dem grundlosen Gerede LAGARDE's und des Verfassers halte ich meine in dieser *Zeitschrift* V,

[1] Die tiefen Kenntnisse des Verfassers im Armenischen bekundet S. 176, Nr. 790: arm. *yer* ‚euer‘ (H. Nr. 176). Er hat HÜBSCHMANN's ձեր *jer* (d. i. *dzer*) abgeschrieben und für *j*, ohne zu bemerken, dass es ձ ist, einfach *y* gesetzt. Dasselbe gilt von *dadastan* (Index S. 376 a) = դատաստան, *hrasak* (S. 181, Anm. 2 und Index S. 376, c) = Հրասախ, *k'aler* (S. 111, Nr. 500 und Index S. 376, c) = քաղցր, *χart* (S. 105, Nr. 476 und Index 376, c) = խրատ, *surt* (S. 23, Nr. 100 und Index S. 377, c) = ցուրտ u. s. w. Darnach muss ich glauben, dass der Verfasser die armenische Schrift ebensowenig kennt als jener Forscher, der für das Pahlawi die Transcription mit lateinischen Buchstaben wünscht, das Pahlawi zu lesen im Stande ist, obschon er darüber urtheilt.

S. 355 gegebene Erklärung aufrecht. — Der Bedeutungs-Unterschied zwischen ‚noch' und ‚immer' ist nicht so gross, dass beide Worte, nämlich das neupers. هنوز und das armen. Հանապազ miteinander nicht zusammenhängen könnten.

S. 264. — 6. *āhōkīnītan* ‚verunreinigen, beschmutzen'. — Die in der Note stehende Bemerkung, dass meine Lesung von אויפשוו *aiwakīnītan* nicht richtig ist, werde ich nächstens in dieser *Zeitschrift* widerlegen.

S. 270. — 52. *brah* ‚Schicksal, Geschick' *brahīnītan*. — Diese Verbindung ist unrichtig, wie ich nächstens in dieser *Zeitschrift* zeigen werde. Man erfährt dabei, dass der Verfasser im Pahlawi an der Irrlehre von den aramäischen Ideogrammen trotz meiner in dieser *Zeitschrift,* Bd. vi, S. 191 niedergelegten Mittheilung (wenn er sich nicht durch das überzeugen lassen will, was ich Bd. ii, S. 147 darüber geschrieben habe) festhält. Leider ist der Köhlerglaube besonders in gelehrten Köpfen schwer auszurotten!

S. 290. — 173. *rūn* ‚Seite, Gegend, Richtung'. — Der Verfasser schreibt: ‚Bartholomae denkt nach brieflicher Mittheilung an einen Zusammenhang mit awest. *raonām.*' Man vergleiche damit diese *Zeitschrift* vi, S. 187. Diese Entdeckung Bartholomae's ist mit den unter der Rubrik S. 38. — 166. *bāzār* erwähnten Entdeckungen desselben Gelehrten zusammenzustellen.

S. 291. — 174. *saćītan* ‚vorübergehen, ablaufen'. — Dass das in der Note erwähnte altpers. *ϑakatā* zur awest. Wurzel *sać* gehört, wurde bekanntlich zuerst von mir ausgesprochen. — Der Verfasser scheint aber zu glauben, dass Bartholomae es war, der diesen Gedanken zuerst ausgesprochen hat.

Der Verfasser bemerkt auf S. xxiv, dass sein Buch etwas ‚Bartholomaeischer' geworden ist, als es ursprünglich angelegt war. Ich gratulire ihm zu diesem neuen Glaubensbekenntnisse! Vielleicht kommt die Zeit, wo man von Bartholomaeisten ebenso reden wird, wie man heutzutage von Christen, Papisten, Buddhisten, Lutheranern und Calvinisten spricht!

Friedrich Müller.

Древности восточныя. Труды восточной коммиссіи императорскаго Московскаго археологическаго общества. Изданные подъ редакціей М. В. Никольскаго, дѣйств. чл. общ. и секретаря восточной коммиссіи. Томъ первый. выпускъ III. Съ 2 таблiцами фототипій и одной цинкографической (двойной). Москва 1893. 4°, p. 281—483. — (*Orientalische Alterthümer.* Arbeiten der orientalischen Commission der kaiserlichen Moskauer archäologischen Gesellschaft. Herausgegeben unter der Redaction von M. V. Nikolskij, wirklichem Mitgliede der Gesellschaft und Secretär der orientalischen Commission. I. Band, 3. Heft. Mit 2 phototypirten Tafeln und einer zinkographirten Doppeltafel. Moskau 1893. S. 281—483).

Diese werthvolle Publication enthält die folgenden acht Arbeiten:

1. Baron R. R. Stackelberg. Ирано-финскія лексикальныя отношенія. (Irano-finnische lexicalische Beziehungen.) — Der Verfasser, bekannt durch seine Arbeiten über das Ossetische, erörtert (S. 283 bis 298) in alphabetischer Ordnung 58 Worte, welche in den finnischen Sprachen, speciell in den permischen Dialekten, als Lehnworte aus den iranischen Dialekten, vorwiegend aus einem dem heutigen Ossetischen nahestehenden Idiom, sich nachweisen lassen. Er liefert damit eine Bestätigung des von V. Hehn ausgesprochenen Satzes: ‚Die iranischen Stämme auf europäischem Boden haben in Cultur und Religion grösseren Einfluss geübt und in den Sprachen mehr Spuren hinterlassen, als bisher beachtet worden ist.‘

2. A. S. Chachanov. Источники по введенію христіанства въ Грузіи. (Quellen über die Einführung des Christenthums in Grusien.) — Der Verfasser, Professor der grusinischen Sprache und Literatur am Institut Lazarev für orientalische Sprachen in Moskau, behandelt (S. 299—345) die von Moses Chorenatshi im II. Buche ձզ erzählte Bekehrung Georgiens zum Christenthum durch die heilige Nunē. Er vergleicht die griechischen, armenischen und einheimischen georgischen Quellen über diese Begebenheit miteinander, wobei besonders ein in neuester Zeit aufgefundenes, aus dem VII. Jahrhunderte stammendes Werk über die Bekehrung Grusiens als die Hauptquelle der späteren

Berichte sich herausstellt. Die mit grosser Gelehrsamkeit und kritischem Scharfsinn verfasste Abhandlung verbreitet Licht über die älteste Geschichte der südlichen Kaukasusländer.

3. M. S. SCHTEKIN. О четырехъ обязанностяхъ дервиша. (Ueber die vier Pflichten des Derwisch's.) — Ein anonymer persischer Tractat aus dem 16. oder 17. Jahrhundert, nach einem aus dem Ende des 18. Jahrhunderts stammenden Manuscript mit Uebersetzung und Erläuterungen (S. 346—352).

4. M. V. NIKOLSKIJ. О двухъ ассирійскихъ фрагментахъ князя П. А. Путятина. (Ueber zwei assyrische Fragmente des Fürsten P. A. PUTJATIN.) — Diese Abhandlung (S. 353—359) erstreckt sich über zwei assyrische Denkmal-Fragmente, welche vom General IVANOV aus Klein-Asien mitgebracht wurden und gegenwärtig in der Sammlung des Fürsten P. A. PUTJATIN sich befinden. Das eine Fragment, aus Marmor, ist eine Inschrift des Königs Ašur-naṣir-baal (885—860 a. Chr.); das zweite Fragment, aus Alabaster, ist ein assyrisches Basrelief, das wahrscheinlich einen Elamiten darstellt und der Zeit Sargon's (722—705 a. Chr.) oder Sennacharim's (705—681 a. Chr.) angehören dürfte.

5. S. S. SLUTSKIJ. Девятый международный съѣздъ оріенталистовъ въ Лондонѣ Сентябрь 1891 года. (Der 9. internationale Orientalisten-Congress in London im September des Jahres 1891.) S. 360—374.

6. M. V. NIKOLSKIJ. Клинообразныя надписи ванскихъ царей, открытыя въ предѣлахъ Россіи. (Die Keilinschriften der Könige von Van, aufgefunden auf russischem Gebiete.) — Diese Arbeit (S. 375 bis 453) umfasst eine Darlegung der Auffindung der Keilschrift-Denkmäler von Van und ihrer Entzifferung durch SAYCE, GUYARD, D. H. MÜLLER u. A. Daran reiht sich eine historische Untersuchung über das Reich Urartu im Thale des Araxes, worauf die Inschriften selbst, 17 an Zahl, vorgeführt werden. Von diesen sind zwei zum ersten Male publicirt und eine in einer genaueren Copie, als es bisher geschehen ist, mitgetheilt. Der Herausgeber begründet hiebei seine Auffassung, beziehungsweise Uebersetzung, welche in manchen Punkten von jener seiner Vorgänger abweicht.

7. Ch. J. Kutschuk-Joannesov. Объ армянской рукописи ix. вѣка, принадлежащей библіотекѣ Лазаревскаго института восточныхъ языковъ. (Ueber eine armenische Handschrift des ix. Jahrhunderts, angehörend der Bibliothek des Lazarev'schen Instituts für orientalische Sprachen.) — Der Verfasser gibt (S. 454—464) genauere Nachricht über einen äusserst werthvollen armenischen Codex, der in der Bibliothek des Instituts Lazarev in Moskau sich befindet. Dieser Codex, die vier Evangelien enthaltend, ist die älteste armenische Handschrift, welche man bisher kennt. Er ist auf Pergament geschrieben und stammt aus dem Jahre 887 u. Z. Dieses Kleinod wurde im Jahre 1847 von dem Kaufmanne in Theodosia Chatschukov der Bibliothek des Instituts Lazarev zum Gechenke gemacht.

Eine Probe dieses Codex wurde von J. Haruthjunean in seinem Werke Հայոց գիրը (vgl. oben S. 98 meine Anzeige desselben) mitgetheilt, wo sie sich als Tafel vii zwischen S. 394 und 395 befindet. Prof. Haruthjunean hat diese Probe wahrscheinlich mittelst Pauspapier vom Original abgenommen. — Dieselbe enthält die Datirung des Codex und lautet: Գրեցաւ սուրբ և կենս|աբեր աւետարանս այս | ՅԼԶ. թուականութեան | Հայոց · ի հայրապետ|ութեանն Գեորգայ | Հայոց կաթուղիկոսի | և յիշխանութեանն | Աշոտի իշխանաց իշ|խանի և ի տէրու|թեանն Աբասայ Բագ|րատունւոյ . ես | Սահակ Վանանդացի (որդի Վարդա Վանանդացւոյ որում կրկին Աշեհ կոչեին).

Die Handschrift bietet, wie aus den Vergleichungen hervorgeht, welche der Verfasser mit dem gedruckten Evangelien-Texte angestellt hat, bedeutende Abweichungen von diesem dar. Es wäre daher sowohl im Interesse der armenischen Philologie und Paläographie als auch der Bibelforschung sehr zu wünschen, dass dieses kostbare und einzige Denkmal durch eine genaue Photographie allgemein zugänglich gemacht würde.

8. Th. E. Korsch. Универсалы Петра Великаго къ Буджацкимъ и Крымскимъ татарамъ. (Proclamationen Peters des Grossen an die Budžak'schen und Krim'schen Tataren.) — Der Verfasser theilt nach einer historischen und linguistischen Einleitung diese in der Moskauer Synodal-Buchdruckerei aufbewahrten Documente im Original und in

russischer Uebersetzung mit (S. 465—483). Sie beginnen: حق جل وعلاينك رحمى وعنايتى ايلن بز پادشاه چار الكى پتر علكسىيويچ جمله اورسنك بيوروقچى وغيريلرينك بلدورويز الاخ

Mit diesem dritten Hefte ist der erste Band der Древности восточныя, welcher im Ganzen 23 Abhandlungen umfasst, abgeschlossen.

Friedrich Müller.

Lukas F., *Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker.* Leipzig, Friedrich, 1893. 8°.

Das Werk wird Manchen willkommen sein, die sich schnell über die Hauptansichten der Alten von der Entstehung der Welt unterrichten wollen; der Verfasser strebt jedoch keine Vollständigkeit an, sondern fügt den Lehren der arischen Culturvölker nur die der Babylonier, Aegypter, Phönizier, Etrusker und der Genesis an. Massgebend bei dieser Auswahl war wohl der Umstand, dass für die Genannten Vorarbeiten vorlagen;[1] denn die Behauptung: ‚Die Untersuchungen gehen überall bis auf die Grundtexte zurück‘ (p. iv) ist wohl nur cum grano salis zu verstehen. Dies zeigt sich deutlich genug in dem Abschnitt über die Kosmogonie der Iranier, bei dessen Ausarbeitung als Hauptquelle Spiegel's Arbeiten citirt werden, und einschlägige neuere Schriften von Harlez, Haug, Hovelacque, Darmesteter, Justi, West u. a. keine Erwähnung finden. So wird der *Vendidâd* (so geschrieben p. 100, dagegen *Vendidad* p. 127) als ‚Abriss des eranischen Glaubens und Götterkreises‘ bezeichnet und die Uebersetzung des ersten Capitels des *Bundehesh* (p. 109) nach Windischmann gegeben, in der es heisst, dass das ewige Licht und die ewige Finsterniss trotz des zwischen ihnen befindlichen leeren Raumes miteinander verbunden seien, während Justi mit Recht die gegentheilige Lesart und Uebersetzung in seine Ausgabe aufgenommen hat, ein Umstand mit dem der Verfasser einer Kosmogonie, die auf die ‚Grundtexte‘ zurückgeht, sich auseinanderzusetzen hatte. In dem

[1] Die hübsche Arbeit de Charencey's *Une légende cosmogonique* (Havre 1884) scheint der Verfasser nicht zu kennen.

Abschnitte, der von den Versuchen der iranischen Secten handelt, den Dualismus auf einen Monismus zurückzuführen (pp. 116 ff.), hätte die lichtvolle Darstellung Darmesteter's[1] in *Ormazd et Ahriman* (pp. 315 ff.) Erwähnung und Berücksichtigung verdient. Unangenehm fällt ferner auf, dass der Verfasser indische Namen bald in Themaform *(brahman, prajâpati),* bald mit der Nominativendung anführt *(brahma, brahmā, triçirâḥ);* von der Inconsequenz in der Anwendung diakritischer Zeichen ganz zu schweigen. Unter den von den Indern als persönlich aufgefassten Weltschöpfern (p. 85, n. 1) durfte Agni nicht ausgelassen werden, der im Veda direct als *janitâ rodasyoḥ* bezeichnet wird, während andrerseits die abgeschmackte Etymologie des römischen *Janus,* der mit dem semitischen *yōm* (Tag) zusammengebracht wird (p. 201), besser unerwähnt geblieben wäre.

Die vom Verfasser angenommene strenge Scheidung der Kosmogonien in ‚erzählende', die er ausschliesslich vorführt, einer- und ‚beweisende' andrerseits (p. 268) kann Referent nicht billigen, da schon das Zugeständniss, dass auch bei den ersteren einzelne kosmogonische Stufen manchmal in einen Causalnexus gebracht werden (p. 267), dieselbe aufhebt.

Trotz aller Mängel, die dem Buche als Arbeit aus zweiter Hand — nur für den Abschnitt über die Babylonier stand ein Fachgelehrter zur Seite — anhaften, glaubt der Unterzeichnete dasselbe als einleitendes und orientirendes Werk empfehlen zu können. Ein Hauptvorzug desselben ist die, ich möchte sagen, pädagogische Klarheit, die aus der aufmerksamen Durcharbeitung der dem Verfasser zu Gebote gestandenen Hilfsmittel entspringt. Besonders gelungen in dieser Hinsicht scheint mir die Darstellung der Veränderungen, welche der babylonische Schöpfungsmythus unter den Händen des Neuplatonikers Damascius annimmt (pp. 17 ff.), die Discussion über den Unterschied des obersten indischen und iranischen Principes (pp. 131 ff.), und der Nachweis, dass die eddische Kosmogonie nicht von der der Genesis beeinflusst wurde (pp. 234 ff.).

J. Kirste.

[1] Der Name wird consequent Darmestetter geschrieben.

Kleine Mittheilungen.

Ueber Jasna IX, 74 (SPIEGEL) IX, 23 (GELDNER). — Der Text lautet:

haōmo tå̊s-ćit jå̊ kainīno
å̊ṅhairē darᶒγᶒm aγruwo
haiϑīm rāδᶒm-ća baχšhaiti
(mošhu ǵaiδjamno huχratuš).

Die Huzwaresch-Uebersetzung davon lautet: [illegible].

,Hom spendet denjenigen, welche Mädchen sind, und dagesessen sind lange unverheiratet, d. h. nicht begattet worden sind, jenen, welcher sichtbar, jenen, welcher freigebig ist, d. h. er macht ihnen einen Gatten offenbar, und es befruchtet sie schnell dieser Wohlwollende, d. h. wenn er einen Mann offenbar macht, dann macht sich dieser auf der Stelle ans Werk.'

SPIEGEL übersetzt die Stelle folgendermassen:

,Haoma macht denjenigen, welche Mädchen sind, und lange unverheiratet waren, einen Gatten offenbar, der bald wirbt und mit gutem Verstande begabt ist.'

Diese Uebersetzung enthält eine Menge Unrichtigkeiten. Erstens kann *haiϑīm rāδᶒm-ća baχšhaiti* nicht ,er macht einen Gatten offenbar' (oder wie JUSTI, *Zendwörterbuch* 311 b übersetzt: ,Er macht

ihnen einen Ehemann offenbar, gibt ihnen einen Gatten'), bedeuten, da das *ća* hinter *rāδęm* deutlich zeigt, dass in *haiϑīm* ein mit *rāδęm* paralleler Ausdruck, ein zweites Object zu *baχšhaiti,* stecken muss. Diese grammatisch unmögliche Auffassung wurde offenbar durch die Huzwaresch-Paraphrase veranlasst, welche *haiϑīm* durch [illegible] wiedergiebt. Es liegt aber in *haiϑīm* ein Textfehler vor, der sehr alt sein muss, da die Huzwaresch-Paraphrasten ihn vor sich hatten und alle Awesta-Handschriften ihn wiedergeben. Es kann nach meinem Dafürhalten nur *paitīm* gelesen werden. Dieses *paitīm* hat hier eine dem griech. πόσις ähnliche Bedeutung. Man hat demnach zu übersetzen: ,Er schenkt ihnen einen Herrn und Gatten.'

GELDNER, der die in dieser Stelle steckende Schwierigkeit gefühlt haben mag, hilft ihr (*Ueber die Metrik des jüngeren Awesta,* S. 132) dadurch ab, dass er das *ća* hinter *rāδęm* streicht und den Passus durch ,er verleiht einen b l e i b e n d e n Versorger' übersetzt. Dagegen spricht aber *haiϑīm,* das nur aus *haiϑjęm* (altpers. *hašijam,* sprich *hašjam*), nicht aber aus *haiϑięm* entstanden sein kann, da es im letzteren Falle *haitīm* geschrieben werden müsste.

Ein zweiter Fehler steckt in der SPIEGEL'schen Uebersetzung ,der bald wirbt und mit gutem Verstande begabt ist'. Sollte die Uebersetzung richtig sein, dann müsste im Texte stehen: *mošhu ǵaiδjamnęm huχratūm.* Nach der vorliegenden Beschaffenheit des Textes können aber die Worte *mošhu ǵaiδjamno huχratuš* blos auf das Subject des Satzes, nämlich *haōmo* bezogen werden. Uebrigens ist auch *ǵaiδjamno* kein actives, sondern ein passives Participium, bedeutet demnach nicht ,bald freiend' (JUSTI), sondern ,bald erfleht, bald durch Bitten erweicht' oder wie GELDNER, der *ǵaiδjamno* richtig deutet (a. a. O. 133), übersetzt: ,sobald er gebeten wird'.

Demnach ist die ganze oben angegebene Stelle folgendermassen wiederherzustellen und zu übersetzen:

haōmo tås-ćit jå kainīno
åṅhairē daręγęm aγruwo
paitīm rāδęm-ća baχšhaiti
(mošhu ǵaiδjamno huχratuš).

,Haoma schenkt denjenigen, welche als Mädchen lange ohne Freier dasassen, einen Herrn und Gatten, durch Bitten bald erweicht, der Wohlwollende.'

Awestisch χrafstra-. — Das Wort *χrafstra-*, als Adjectivum in der Bedeutung ,böse, schlecht', als Substantivum in der Bedeutung ,böses kriechendes Thier' wird von JUSTI (*Zendwörterbuch* 92, a) von der altindischen Wurzel *krap (krapatē)* abgeleitet. Damit hat JUSTI wohl *kṛp* oder *krap (kṛpatē)* ,ersehnen, jammern, trauern, flehen' (BÖHTLINGK, *Roth.* II, 477, WHITNEY, *Wurzeln*, √ *kṛp* ,jammern') gemeint. Dies scheint mir keine passende Etymologie zu sein. Ich stelle das Wort zu dem griech. *κλέπτω*, goth. *hlifa*, welche auch im Altindischen in dem Substantivum *kharp-ara* ,Dieb' einen Verwandten besitzen. Darnach bedeutet *χrafstra-* ursprünglich ,diebisch'. Das awest. *χrafstra-* lautet im Pahlawi [Pahlavi], [Pahlavi] ,a noxious creature; any hurtful animal, reptile, or insect, whether beast of prey, or vermin, said to have been produced by Akharman for injuring the creatures and creation of Auharmazd' (WEST-HAUG, *Glossary*, p. 18). Im Neupersischen lautet das Wort خراستر ,animal nocens, laedens, ut serpens, scorpio, apis, formica simil'. Dazu bemerkt VULLERS (*Lexicon Persico-Latinum* I, 666, b): ,Num forte ex خر et استر composita vox significatione metaphorica?' Man begreift in der That nicht, wie VULLERS, dem die awestischen Studien nicht unbekannt waren, auf einen so abgeschmackten Gedanken verfallen konnte.

FRIEDRICH MÜLLER.

The Inscriptions on the Sanchi Stupas. — In No. X of the *Epigraphia Indica* I gave transcripts of one hundred and forty four votive inscriptions from the two great Stupas at Sanchi according to impressions, taken by Drs. BURGESS and FÜHRER, among which one hundred and four are identical with documents, already published by Sir A. CUNNINGHAM in his work on the *Bhilsa Topes*, and forty are new. During his late cold weather tour Dr. FÜHRER again visited Sanchi in order to look for the hundred and thirty seven

missing pieces of Sir A. CUNNINGHAM's collection and to see, if excavations of the ground round the Stupas would yield any more novelties.

His success has been very remarkable. He has recovered almost all those, published in *The Bhilsa Topes,* and he has found a large number of hitherto unknown ones. The total of the inscriptions from Stupa No. I now amounts to nearly 400, among which 378 are legible, against 198 in Sir A. CUNNINGHAM's work; and Stupa No. II has yielded instead of 43 nearly 100, among which 78 are legible. In addition there are some very interesting dedications on statues of Buddha, found in the course of the excavations.

Most important of all is the recovery of the fragment of Aśoka's Edict, of which Sir A. CUNNINGHAM has already given two facsimiles. Dr. FÜHRER's impressions confirm my conjectural restoration of the last lines, published in the *Epigraphia Indica* No. x, and they prove that the piece is the lower end of a larger document.

It appears that the first words preserved are not *devânaṁ piye,* as they have been read formerly. The end of the first line extant and the second line contain the valuable statement that "a road or path was made for the *Saṁgha,* both for monks and nuns," which assertion agrees with the wish expressed in the last line, "that the road of the Saṁgha may be of long duration". It now becomes probable that the Stupa No. I existed before Aśoka's times, and that the king made it accessible to the Faithful and took care to have them fed properly by the officials during their visits.

Two other documents, one new and one given in part by Sir A. CUNNINGHAM, contain imprecations against the impious despoiler of the Stupa, "who takes away from this *Kâkaṇâva* be it a rail or an ornamental arch, or transfers them to another building sacred to the Teacher *(âchariyakulam)*. Such an offender is to incur the punishments of murderers of Arhats and spiritual teachers or of parricides. The characters of these inscriptions differ only very little from those of Aśoka's edicts and probably belong to the beginning of the second century B. C. The railing and the gates of the Stupa seem to have

been completed about this time, as I have shown on other evidence in my former article.

Another interesting novelty is an inscription of the Indo-Skythic period on the base of a statue of Buddha, which is dated in the year 78 of the "great king, king of kings and son of the gods, *Shâhi Vâsushka*." The first numeral figure is mutilated and I owe its correct interpretation to the kindness of Sir A. CUNNINGHAM. *Vâsushka* seems to be a vicarious name for *Vâsudeva*, the third Indo-Skythic or *Kushaṇa* king, whom Kalhaṇa calls *Jushka*.

Finally, there is another statue, which bears an inscription, a single verse in the Sragdharâ metre, exhibiting the Nâgarî characters of the tenth or eleventh century A. D. Here we have further proof that Buddhism was not annihilated in the eighth century through the persecutions of the Brahmans, but continued to exist much longer until it died a natural death, its followers being absorbed by the still more easy going Vaishṇavas who centuries before had declared Śâkyamuni Gautama to be one of the incarnations of their tutelary deity.

It is a matter of course that the new inscriptions yield a very large number of valuable names of persons and places, as well as other interesting information. Transcripts of the whole collection have been prepared for the *Epigraphia Indica*, where the details may be seen. Here I merely add, that Dr. FÜHRER has again rendered a valuable service to the students of Indian history, and again has earned their hearty thanks.

June 10, 1893.

G. BÜHLER.

Pahlawi [Pahlavi script] *und* [Pahlavi script]. — [Pahlavi script] kommt zweimal im *Bundahišn* vor, nämlich XXII, 12 und LXXI, 10, wo es von JUSTI mit ‚Rubin, Edelstein' übersetzt wird. Derselbe Gelehrte verweist dabei auf *Mīnōīg χrat* IX, 7 und bemerkt (*Glossar zum Bundehesh*, p. 129, b), dass NERIOSENGH das Wort dort mit *tīkṣṇalōha* ‚Stahl' übersetzt, wohl weil er in demselben das Wort آهن ‚Eisen' zu erkennen glaubte. WEST (*The book of the Mainyo-i-khard,* Glossar p. 127) übersetzt

خوناهين durch ‚steel‘ (lit. ‚blood-iron‘) und bemerkt: ‚Such is the opinion of the Sanskrit and Persian translators, but JUSTI, following WINDISCHMANN, translates it (*Bund.* 22, 12—71, 10) ‚ruby‘, which is probably correct,[1] and in that case, we should read ‚blood-stone.‘

Wie mir scheint, hat NERIOSENGH bei Anfertigung seiner Sanskrit-Uebersetzung des *Mīnōig χrat* eine andere Lesart als [Pahlavi], nämlich [Pahlavi] vor sich gehabt. Die Wörter [Pahlavi] und [Pahlavi] bedeuten ‚Stahl‘, wie aus Jamaspji Dastur Minocheherji Jamasp Asana's *Pahlavi, Gujarati and English Dictionary* IV, p. 953 zu ersehen ist. Darnach sieht es fast aus, als ob [Pahlavi] in den oben angeführten Stellen nur ein Schreibfehler oder eine nachlässige Schreibung für [Pahlavi] wäre.

Pahlawi [Pahlavi] ‚Herbst‘. — Ich glaube, dass [Pahlavi], welches dem neupers. پائيز entspricht und im Pazand durch [Pazand] umschrieben wird, ein Fehler für [Pahlavi] ist. Aus vorauszusetzendem altpers. *patidaiza-* wurde zunächst *paddēz* und dann *pādēz,* das im Pahlawi [Pahlavi] lauten und im Neupersischen zu پائيز werden muss. Darnach ist dasjenige, was ich in dieser *Zeitschrift* v, S. 260 über dieses Wort geschrieben habe, zu berichtigen.

Pahlawi [Pahlavi]. — Die Parsen lesen dieses Wort, welches ‚Schlange‘ bedeutet, *hūdā*. Es muss aber *χewjā* gelesen werden, da es das aramäische חויא, ܚܘܝܐ reflectirt. — Das Wort kommt im *Pahlawi-Farhang* von HOSHANGJI-HAUG nicht vor, ein Beweis, dass dieser Tractat nicht alle aramäischen Ausdrücke des Pahlawi umfasst.[2]

---

[1] Da dabei steht *ćūn almāsta-ća qānend,* so kann dies nicht so richtig sein. Der Diamant ist nicht roth, sondern sieht am meisten dem polirten Stahl ähnlich.

[2] Das Wort ist identisch mit ANQUETIL DU PERRON's حيّ bei JUSTI, *Glossar zum Bundehesh* 122, b, dessen Orthographie darnach verbessert werden muss.

FRIEDRICH MÜLLER.

A new Grant of Dhruvasena I of Valabhî.

By

Âchârya Vallabhjî Haridatt,

Curator Watson Museum Râjkot.

The plates, on which the subjoined grant is incised, belong to two brothers, Brahmans residing in Vâvaḍiâ-Jogiâ, a village not for from Bhesan (Junâgaḍh) and eleven miles northwest of Mâṇekvâḍâ (Gaikovâḍî) in Soraṭh. One of the owners, who believed that the document conveyed a grant of some money, but was unable to read it, came to me with a copy of a few lines and asked me what they contained. On being told that they belonged to a "Valabhî grant", he consented to let me see the originals. And some months later he returned to Râjkoṭ, accompanied by his brother, and brought me the plates.

The latter measure ten inches and a half by seven and a half, and are pierced with two holes for the rings which held them together. Their preservation is very good, only seven or eight letters being lost, which can be easily restored by conjecture. The letters are well incised and distinct. Those on the second plate are a little smaller than those on the first, because the subject matter had been badly divided and more lines, seventeen and a half instead of fifteen, had to find place on the second half. The language is Sanskrit throughout. Thirty eight mistakes had to be corrected. Most of these have been caused by the omission of Anusvâras or the erroneous substitution of very similar letters for each other, e. g. of *śa* for *ga* and of *ga* for *śa*.

The contents of the grant do not throw any new light on the history of Valabhî. The names of the villages mentioned, *Śamihambara* (Plate I, l. 15), *Bhadraṇikâ* (Plate II, l. 18), *Droṇikâ* (Plate II, l. 17) and *Sarasvativaṭa* (Plate II, l. 20) are not traceable in the neighbourhood of the find-spot, Vâvaḍiâ-Jogiâ. At present we find *Galath* to the east of the latter, *Rafâliâ* and *Bhesan* to the south, *Râṇpur* and *Khambhâliâ* to the west, and *Barvâlâ* and *Hadmatiâ* to the north. It must, therefore, be either assumed that the old names have been changed or that the grant does not refer to places in *Kâṭhiâvâḍ*, but has been brought there from some other province. The latter view is perhaps the correct one. For, a village called *Samî* exists in the *Râdhanpur* territory. Five miles north of it flows the river *Sarasvatî*, after which the village of *Sarasvativaṭa*, literally 'the banian-tree on the Sarasvatî', may have been named. It must, however, be admitted that in the neighbourhood of Samî there are no places with names like Bhadraṇikâ and Droṇikâ.

The grantees, *Skandatrâta* and *Guhatrâta*, who are called members of the *Bhâradvâja Gotra* and fellow-students of the *Chhandogas* or *Sâmavedins,* were *Nâgar* Brahmans. This follows (1) from the statement that they were residents of *Ânandapura (ânandapuravâstavya,* Pl. II, l. 21), which is the same as the modern Vaḍnagar in Northern Gujarat,[1] and (2) from the peculiar form of the two names. The true names were *Skanda* and *Guha.* The additional *trâta* is one of the thirteen kinds of "*Śarma*", which even in the present day are affixed to the names of Nâgar Brahmans, when they perform religious ceremonies.[2] Thus it is customary to say on such occasions, *Narasiṁhaprasâda* for *Narsingh, Nâgadatta* for *Nâgjî, Bhagvânlâlatrâta* for *Bhagvânlâl, Maṇiśaṅkaragupta* for *Maṇishaṅkar, Vallabhajînanda* for *Vallabhjî* and so forth. Now, similar "*Śarmas*" occur also, (though perhaps less frequently) among other sub-

[1] Compare e. g. the Vishṇugayâ inscription of Dhâmlej, where we read: — **सानन्दमानन्दपुरद्विजाग्र्यः** etc.

[2] Works like the Dharmasindhu teach that Brahmans, performing Śrâddhas and other rites shall use the *gotra* and the *śarma* names.

divisions of the Brahmans of Gujarât. A Śrîmâlî,[1] whom I questioned on this point, gave *trâta* as his '*Śarma*' and *Pârâśara* as his *Gotra*. Again, the *Audîchyaprakâśa* states that the Audîchyas[2] have only eight '*Śarmas*' viz. *datta, vishṇu, bhava, agni, soma, mitra, indra* and *mahâkâla*. But, with the Nâgars the "*Śarma*" *trâta* is used exclusively by members of the Bhâradvâja and Âtreya Gotras. This rule does not apply to the other subdivisions among which e. g. the Audîchyas allow for the Bhâradvâjas all the forms mentioned above, excepting the last, *mahâkâla*. Hence, if in our grant two Brahmans of Ânandapura and of the Bhâradvâja gotra take *trâta* as their "*Śarma*", this fact not only shows that they certainly were Nâgars, but indicates also that the rule, confining the addition of *trâta* to the Bhâradvâjas and Âtreyas, was observed in very early times.

The *dûtaka*, or messenger conveying the Śâsana to the grantees, was called *Bhaṭṭi*. The meaning of his designation is not quite certain. If the first two syllables really are intended for *sûpa* and *kârâ* is a mistake for *kâra*, Bhaṭṭi must have been the "superintendent of the royal kitchen". But, it must be mentioned that the first syllable looks more like *sta* and might be a mistake for *stûpa*. *Stûpakârâpati* might be rendered by the "overseer of the Stûpas and jails".

TRANSCRIPT.

Plate I.

L. 1. **स्वस्ति वलभीतः प्रसभप्रणतामित्राणां मैत्रकाणामतुलबलसंपन्न-मण्ड-**

L. 2. **लाभोगसंसक्तं संप्रहारशतलब्धप्रतापः प्रतापोपनतदानमानार्ज्जवो-पार्ज्जिता-**[3]

[1] The Śrîmâlîs were originally members of the Brahmanical community of Śrîmâl, now called Bhînmâl (Bhillamâla), in southern Marvâḍ, but are at present scattered over the whole of Gujarât. [G. B.]

[2] These Audîchyas or Northerners were introduced into Gujarât by the Chaulukya Mûlarâja I about A. D. 1000. [G. B.]

[3] Read °**संसक्तसंप्रहार**°. —

L. 3. नुरागोनुरक्तमौलभृतमित्रश्रेणीबलावाप्तराज्यश्रीः परममाहेश्वरः श्रीसेना-

L. 4. पतिभटार्क्कस्तस्य सुतस्तत्पादरजोरुणेवनतपवित्रीकृतशिराशिरो-वनतशत्रुचूडा-[1]

L. 5. मणिविच्छुरितपादनखपङ्क्तिदीधितिः दीनानाथकृपणजनोपजीव्य-मानविभवः

L. 6. परममाहेश्वरः श्रीसेनापतिधरसेनस्तस्यानुजस्तत्पादाभिप्रणामप्रश-स्ततरवि-

L. 7. मलमौलिमणिर्म्मन्वादिप्रणीतविधिविधानधर्म्मा धर्म्मराज इव वि-हितविनयव्यवस्था-

L. 8. पद्धतिरखिलभुवनमण्डलाभोगैकस्वामिना परमस्वामिना स्वयम-पहितराज्यभि-[2]

L. 9. षेकमहाविश्राणनावपूतराजश्रीः परममाहेश्वरः श्रीमहाराजद्रो-णसिंहस्सिंह[3]

L. 10. इव तस्यानुजः स्वभुजबलपराक्रमेण परगजघटानीकानामेकवि-जयी शरणै-[4]

L. 11. षिणां शरणमवबोद्धा शास्त्रार्थतत्वानां कल्पतरुरिव सुहृत्प्रण-यिनां यथाभिलषित-

L. 12. कामफलोपभोगदः परमभागवतः परमभट्टारकपादानुध्यातो म-हाराज-[5]

L. 13. श्रीध्रुवसेन[×कु]शली सर्व्वानिव स्वानायुक्तकविनियुक्तकद्राब्जिक-महत्तरचाटभट-[6]

L. 14. ध्रुवाधिकरणिकदाण्डपाशिकादीनन्यांश्च यथासंबध्यमानरात्सम-नुदर्शयति[7]

L. 15. अस्तु वस्संविदितं यथा शमिहम्बरग्रामे पूर्व्वदक्षिणसीम्नि

---

[1] Read °भट्टार्क्क°; °रजोरुणाव°. — [2] Read °मुपहित°; °राज्या°. — [3] Read °राज्यश्रीः — [4] Dele Visarga of °नुजः — [5] Read °भागवतः [6] Read द्राङ्गिक°. — [7] Read °मानकान्स°.

Plate II.

L. 16. भद्रणिकासीमापरतः ब्राह्मणस्कन्दसत्कक्षेत्रादुत्तरत्तः ब्राह्मणस्वा-मिदत्तसत्क[क्षेत्राद्दक्षिणतः][1]

L. 17. खुद्दिलकाश्वमित्रपादीयककेसरिकादिप्रत्ययक्षेत्रपादावर्त्तशतानि सप्त तथा च द्रोणिकासीमा-

L. 18. परतः देवब्राह्मणक्षेत्रादुत्तरतः द्रोणब्राह्मणसत्कक्षेत्रात्पूर्व्वतः ग्रा-मस्य च पूर्व्वसीम्नि आदि-

L. 19. त्यकप्रत्ययक्षेत्रपादावर्त्तशतं तथानयोरेव सीम्नोः भुद्दादित्याश्व-मित्रखुद्दिलकदामरकादिप्रत्यय-

L. 20. वाप्यः पच प्रत्येक षादशपादावर्त्तपरिसराः तथा सरस्वतिवट-ग्रामे दक्षिणसीम्नि वीतमध्ये वापी[2]

L. 21. षादशपादावर्त्तपरिसरा एकत्र पादावर्त्तशतान्यष्टौ वाप्यश्च षट् आनन्दपुरवास्तव्यब्राह्मण-[3]

L. 22. स्कन्दत्रातगुहत्राताभ्यां भरद्वाजसगोत्राभ्यां छन्दोगसब्रह्मचारिभ्या मया मातापित्रोः पुण्यप्ययनात्म-[4]

L. 23. श्चैहिकामुष्मकयथाभिलषितफलाचाप्तिनिमित्तमाचन्द्राक्कार्णवक्षित-भिसरित्पर्व्वतस्थितिसमका-[5]

L. 24. लीनं पुत्रपौत्रान्वयभोग्यं बलिचरुवैश्वदेवाद्यानां क्रियाणां समु-त्सर्प्पणार्त्थं उदकातिसर्गेण

L. 25. ब्रह्मदेयमतिसृष्टं यतोनयोः उचितया ब्रह्मदायस्थित्या भुंजतोः कृपतोः कर्षतोः प्रदिश-[6]

L. 26. तोर्व्वा न कैश्चित्स्वल्पाप्याबाधा विचारणा वा कार्यास्मद्वंश-जैराशामनृपतिभिश्चानित्यान्यैश्वर्य्याण्य-[7]

---

[1] The bracketted letters are almost all obliterated.

[2] Read प्रत्येकं षोड॰. —

[3] Read षोडश॰. —

[4] Read ब्रह्मचारिभ्यां, पुण्याप्यायनायात्म॰. —

[5] Read नश्चैहिकामुष्मिक॰; फलावाप्ति॰; ॰चन्द्रार्कार्णवक्षिति॰. —

[6] Read कृषतोः कर्षयतोः —

[7] Read ॰जैरागामि॰. —

L. 27. स्थिरं मानुष्य सामान्यं च भूमिदानफलमवगच्छद्भिरयमस्मद्दायो-नुमन्तव्य: यश्चाच्छिम्ब्यात्[1]

L. 28. आच्छिद्यमानं वानुमोदेत्स पंचभिर्म्महापातकैस्सोपपातकैस्तयुक्त: स्यादपि चात्र व्यास-[2]

L. 29. गीता: श्लोका भवन्ति ॥ षष्टिं वर्षसहस्राणि स्वर्ग्गे मोदति भू-मिद: आच्छेत्ता चानुमन्ता च तानि-[3]

L. 30. नरके वसेत् स्वदत्तां परदात्तां वा यो हरेत वसुन्धरां श्ववां गतसहस्रस्य हन्तु: प्राप्नोति[4]

L. 31. किल्बिष बहुभिर्व्वसुधा भुक्ता राजभिस्सगरादिभि: यस्य यस्य यदा भूमि: तस्य तस्य--[5]

L. 32. फल ॥ स्वहस्तो मम महाराजश्रीध्रुवसेनस्य दूतकस्सूपकारापति-भट्टि: लिखितं किक्ककेनेति[6]

L. 33. सं २००[+]२०[+]१ आश्वयज ब १[7]

Additional Remarks.

By G. Bühler.

ÂCHÂRYA VALLABHJÎ's new grant is by no means without value for the history of Valabhî. First, its date [Gupta] Saṁ 221 or 539/40 A. D. which is beautifully distinct on his impression being, is by five years later than that of the latest grant of Dhruvasena, published formerly (*Indian Antiquary,* vol. IV, p. 104). It shows that Dhruvasena I ruled at the least fourteen years, from Guptasaṁvat 207—221, and it reduces the gap in the dates of the kings of Valabhî

---

[1] Read मानुष्यं; °च्छिन्द्यात्. —

[2] Read °स्संयुक्त: —

[3] Read स्वर्ग्गे; तान्येव. — [4] Read परदत्तां; गवां; शत°. —

[5] Read किल्बिषं; भुक्ता; तस्य तस्य तदा. —

[6] Read फलं ॥; सूपकारपति°. —

[7] Read आश्वयुज. —

from twenty four years to nineteen, the next being Saṁ 240 of the reign of Guhasena. Secondly, Dhruvasena's epithet *paramabhaṭṭâra-kapâdânudhyâtaḥ* (Pl. I, l. 12) "who meditates on the feet of the supreme lord" contains a new interesting confession that he was merely a local chief and the vassal of a greater king.

Mr. VALLABHJÎ's interesting statements regarding the "*śarma*" names of the Brahmans in general and of the Nâgars in particular deserve careful attention. The rules regarding the formation of these compounds, observed among the several Brahmanical communities, ought to be collected. If they are compared with the actual names in the landgrants, we shall obtain much valuable information regarding the antiquity and the history of the curious subcastes or *jâtis*, which since many centuries have possessed a great importance for the social life of the Hindus. The enquiry can, of course, be only conducted in India, and I trust that some native Sanskritist of the modern school will take the matter in hand.

I fear that Mr. VALLABHJÎ's partial identifications of the names of the villages, mentioned in the grant, will have to be revised, and I shall recur to this point on another occasion.

Einige Bemerkungen über die Shēng im Chinesischen und den Nanking-Dialect.

Von

Dr. **Fr. Kühnert,**

Privatdocent an der Universität Wien.

Himly gab bekanntlich (*ZDMG.* Bd. xxiv, p. 176) die besten Anhaltspunkte für die Shēng's in der Pekinger Aussprache, indem er einen Meister mit zwei Lehrlingen voraussetzt, denen der erstere einen Handgriff zeigt.

‚So‘ *(sháng p'îng)*, sagt der Meister, ‚müsst ihr es machen‘. Der erste Lehrling, nun es nachmachend, frägt: ‚so?‘ *(hiá p'îng)*, dagegen frägt der zweite zweifelnd also: ‚so?‘ *(sháng shēng)*, worauf der Meister replicirt: ‚Ja, so!‘ im *tiû shēng.* — Für den fünften Ton, den sogenannten *juh shēng,* gibt man als charakteristisch die Kürze an. Abgesehen von letzterem Ton sind die Beispiele zutreffend, umfassen aber nicht vollständig das Wesen des Shēng. Man kann sich hievon überzeugen, wenn man nach dieser Anweisung dem Chinesen die Silbe ‚so‘ in den fünf Tönen vorspricht. Er wird dann stets etwas auszusetzen haben.

Der Grund ist, dass in dieser Beschreibung ein Element ganz ausser Betracht bleibt und nur dem dynamischen Vorgange, könnte man sagen, die Aufmerksamkeit zugewendet wird. Das andere Charakteristicon, die relative Tonhöhe, ist hiebei ganz ausser Betracht. Ich erlaubte mir in meiner Abhandlung ‚Zur Kenntniss der älteren Lautwerthe des Chinesischen‘ (*Sitzungsberichte* der Wiener Akademie der Wissenschaften) gegen Ende zu bemerken, dass die Shēng's im Chinesischen etwa der Declamation des Lateinischen nach der Notirung

des gregorianischen Chorals verglichen werden können. Diese Bemerkung ist, wie ich jetzt im lebenden Verkehre mit den Chinesen hier erfuhr, mehr als blosser Vergleich.[1]

Denn ein wichtiger Hauptfactor ist die relative Tonhöhe der einzelnen Shēng's, die sogenannte Scala, wie man sich hie und da etwas unbestimmt ausdrückt. Nach der Bemerkung Himly's ist man keineswegs an diese sogenannte Scala gebunden, sondern man wird in der Mehrzahl der Fälle nahe mit derselben Tonhöhe den Shēng beginnen, so dass der Chinese nie den richtigen Shēng erkennen kann. Einen Ton als Grundton genommen, der sich nach dem Charakter der Rede und der Stimme des Sprechers und des inlautenden Vocals auf verschiedener absoluter Tonhöhe finden kann, steigen für Nanking dann die Shēngs in der folgenden Scala auf.

Der *sháng p'îng* ist der Grundton und nun in der diatonischen Scala aufwärts ist der *hiá p'îng* der nächste, in ruhig hinfliessender Rede, also gleichsam die Secunde zum Grundton, der *sháng shēng* der zweite folgende, sohin bei normaler Sprechweise gleichsam die Terz zum Grundton, der *tiũ shēng* der dritte, also unter gewöhnlichen Verhältnissen gleichsam die Quart, und endlich der *juh shēng* der nächste, also der höchste Ton in der Scala. Hiebei liegt selbstredend das chinesische Tonsystem zu Grunde.[2]

---

[1] Ich erlaube mir hier zu bemerken, dass in genannter Abhandlung meinerseits einige Incorrectheiten sich eingeschlichen haben, auf die G. Schlegel bereits im *Toung-pao* hinwies. Doch nicht alle Einwürfe dieses hervorragenden Sinologen betreffen wirkliche Incorrectheiten.

[2] Es sei nochmals ausdrücklich bemerkt, dass der Grundton für diese Scala durch den inlautenden Vocal bedingt ist, und der natürlichen Tonhöhe der Vocale, wonach *u* der tiefste, *a* der mittlere, *i* der höchste Ton ist, angepasst wird. Man darf sich also nicht wundern, wenn man in Erfahrung bringt, dass *páng* im *shàng shēng* nahe auf derselben Tonhöhe z. B. zu stehen scheint wie *pīng* im *shàng p'îng;* also 榜 und 兵 ‚Brett und Soldat'. Des Fernern hat man Acht zu geben auf die Forderungen, welche im Kanghi-Wörterbuch gestellt sind. Beim *p'îng shēng* dauert der Laut in der gleichen Höhe fort, hier gibt es weder eine Erhöhung noch Vertiefung der Stimme. Dies gilt aber caeteris paribus nur für den *shàng p'îng.* Beim *hià p'îng* jedoch, einer Art Circumflex, ist eine geringe Erhöhung der Stimme vorhanden. Derselbe unterscheidet sich jedoch vom *shàng shēng* dadurch, dass bei letz-

Dies ist die Reihenfolge, die ich hier in Nanking antraf und stimmt insoferne mit P. O. v. MÖLLENDORF's mündlicher Bemerkung, dass der *ẖiá p'ìng* nicht der tiefere gleiche Ton, sondern im Gegentheil der höhere gleiche Ton ist, wie denn *sháng p'îng* und *ẖiá p'îng* nichts anderes sagen will als *p'îng* Nr. 1 und *p'îng* Nr. 2. Aufgabe ist es nun in der gesprochenen Rede, wo der Singsang nicht so zu Tage tritt wie in der recitirten, die richtige Tonhöhe trotz der Emphase der Stimmbiegung und des Rhythmus zu wahren, was eben für uns Europäer ziemlich schwer fällt. Eine weitere Folge ist die sich hieraus ergebende, absolut der Natur nach nothwendige Abschattung des der Silbe inhärirenden Vocals oder Diphthongs. Nehmen wir z. B. die Silbe *kḁ*, worin, wie die Schreibweise anzeigt, *ḁ* ein verdumpfter *a*-Laut ist, ähnlich dem niederösterreichischen *a* in ‚Vater'. Im *shang p'îng* wird dieses *a* seinen Ton beibehalten; dagegen wird es in den folgenden Tönen immer heller und sich im Klange dem gewöhnlichen *a* nähern. Die charakteristische Eigenschaft des *juh shēng* ist gleichfalls, wie ich in obcitirter Abhandlung bereits bemerkte, ausser der ihm relativ zukommenden Tonhöhe für Nanking in dem plötzlichen Stimmritzenverschluss gelegen, analog dem Hamze der Araber, da hier die charakteristischen Consonantenverschlüsse *k, p, t* am Ende nicht auftreten.

Des Fernern trifft auch hier in Nanking zu, was ich schon in meiner Abhandlung ‚Ueber einige Lautcomplexe des Shanghai-Dialectes' hervorhob, dass *k* vor *i* nicht *tsch* (engl. *ch*) lautet, sondern als ein mouillirtes *t̃* gesprochen wird. Von der häufigen Umsetzung des *ie* der nördlichen Dialecte in *ei* (nicht wie deutsches *ai* zu sprechen, sondern jeder Vocal gesondert, nahe entsprechend unsrer Aussprache

---

terem die Stimme nicht nur höher, sondern plötzlich (suddenly, unexpectedly: *mŏ́ng* 猛) und kräftig mit einer gewissen Force (*lie' t̃iáng* 烈强) einsetzt. Der *t̃iù shēng* setzt klar und ausgesprochen (clearly, manifestly 分明 *fēn-mîng*) ein und nimmt hastig (*āi* 袁 urgent) an Stärke ab und verliert sich gleichsam in der Ferne (*yoén tào* 遠道). Beim *jŭ shēng* endlich bricht die Stimme kurz (*toán* 短) und plötzlich (促急 *tsu' tši'*) ab, um sich gleichsam in sich zu verbergen (*shēu ts'âng* 收藏).

des Griechischen), das dem Klange nach sehr dem deutschen dialectischen *eh* (= *ehe* oder *bereits*, z. B. in den niederösterreichischen Mundarten) am nächsten kommt, will ich hier nicht weiter sprechen, sondern von einem dem Kŏān hŏà (dem Hochchinesischen) zukommenden Laute des *j* wie in *jên* = ‚Mensch', auch *žên* geschrieben, für den die Lehrbücher gewöhnlich angeben *j* wie französisch *j* in ‚jamais'. Es ist dies jener Laut, der bei der chinesischen Schreibweise der Lautspaltung mit *erh* (bezw. *rï*, *rh*, *eul*, *orl* etc., je nach den verschiedenen Transcriptionen) in den Original-Wörterbüchern bezeichnet wird, und deshalb wegen der wirklich sonderbaren Darstellung des angeblichen *j*- (bezw. *ž*-) Lautes viel Kopfzerbrechens verursachte. Ich kann versichern, dass der Zwiespalt nur durch die Darstellungsweise des chinesischen Lautes in den europäischen Transcriptionen zu suchen ist und nicht in der chinesischen Lautspaltung, die der chinesischen Aussprache vollkommen entspricht. Denn der Laut ist absolut kein *j* wie in französisch ‚jamais', sondern im Gegentheil ganz was anderes, nämlich ein Laut, der dem Transcriptionslaut *erh* (bezw. *rï*, *eul* etc.) für das unparteiische Ohr sehr verwandt ist.

Ich hielt dies anfänglich für eine Eigenthümlichkeit des Nanking- (oder *lân t̃in*-) Dialectes. Seit einem chinesischen Tiffin, bei dem ich Gelegenheit hatte, Mandarine verschiedenen Ranges und aus verschiedenen Reichsprovinzen zu hören, glaube ich, dass dies in allen Theilen China's, wo der Laut dialectisch auftritt, der Fall sein dürfte; denn alle die Herren sprachen diesen Laut in gleicher Weise,[1] bei einem per Zufall im Gespräche wiederholten Worte mit diesem Anlaute. Ich sprach diesen Laut dann ebenfalls, jedoch nicht so wie mein Lehrer, ein gebürtiger Nankinger, mich ihn lehrte, sondern mit *j* nach der Regel franz. ‚jamais' und mein Tischnachbar, Mr. Yao (aus Fuhchau), der das nördliche Hochchinesisch sprach, corrigirte mich sofort in der liebenswürdigsten Weise, und war voll-

[1] Bezüglich der nördlichen Theile China's hoffe ich im Frühjahre in Peking und Umgebung Aufschluss und sichere Entscheidung zu erhalten.

kommen zufrieden gestellt, als ich den Laut gemäss den Anweisungen meines Nankingers sprach. Franz. *j* in ‚jamais‘ wird nämlich vorne an den Zähnen gebildet; der chinesische angebliche *j*-Laut hat aber an dieser Stelle nichts zu suchen. Er wird im Gegentheil rückwärts gegen die Kehle gebildet und hat in Nanking die eigenartige Vibration des soft *R* der Engländer (Brücke's Kehlkopfzitterlaut) als Beimischung. Mein Nankinger Sein seng, der den Laut ebenso wie die andern Herren und gleichfalls wie der Lettré des österreichischen Consulates in Shanghai spricht, corrigirte mich in folgender Weise: ‚Sie sprechen diesen Laut vorne bei den Lippen und bewegen die Zunge, das ist nicht richtig. Wir Chinesen lassen die Zunge vollkommen ruhig, der Mund ist entsprechend geöffnet und wir sprechen den Laut rückwärts bei der Kehle.‘ Er gebrauchte den Ausdruck *heû-yīn* (喉) und fügte erklärend hinzu, auf den Adamsapfel weisend: *yīng-hŏá thloat* (englisch: throat).

Weiters, als ich mit Hilfe dieses Lehrers mir die Lauttafel zusammenstellte, gebrauchte ich zufolge der üblichen Transcription nach Mateer die Charaktere 染 *jan,* 讓 *jang,* 繞 *jao,* 惹 *jé* etc., und war sehr erstaunt als mein Chinese in der Aussprache von 惹 nicht *jé* sprach, sondern *rï* (oder *rh* nach Williams), jenen eigenthümlichen chinesischen Laut, den ich in meinen Abhandlungen als $\underset{r}{\tilde{l}}$ beschrieben hatte. Als ich ihm neuerlich sagte, ich meinte *jé* mit dem Radical *sīn* (心) ‚Herz‘, antwortete er: *ché kó pu' shý jé, ché kó shý* $\underset{r}{\tilde{l}}$, und nach einer weiteren Frage, ob der Laut $\underset{r}{\tilde{l}}$ in 爾 und der Anlaut in 繞 *jao* in irgend welcher Beziehung stehen, antwortete er sofort: *i' kó yĕáng* (一 個 樣) ‚es ist derselbe‘ (wörtlich: ‚einerlei Art‘).

Ich hörte thatsächlich und ersah auch aus der Mund- und Zungenstellung, auf die mich der Chinese unaufgefordert aufmerksam machte, dass er die Stellung für den tonlosen Laut $\underset{r}{\tilde{l}}$ (die tenuis) einnahm, der also nach Brücke'scher Bezeichnung $\underset{r}{\lambda}\chi$ zu schreiben wäre (wobei das untergesetzte *r* die Vibration des soft *R* andeutet). Der Anprall des Luftstromes, der durch die χ-Enge austritt, vorne in der Nähe der oberen Zahnwurzeln, erzeugt nun nebenher das leise zischende Geräusch eines *s*.

In dieser Beziehung ist die Angabe WADE's (*A progressive course etc.* Peking. II. Edition) und nach ihm MATEER's (*A course of mandarin lessons,* Shanghai 1892) für die Pekinger Aussprache bemerkenswerth, wonach: ‚*j* is approximately *s* in fusion or *z* in brazier.' MATEER bemerkt hiezu: ‚It is only used in Peking. The corresponding sound in Southern Mandarin is more guttural and therefore more allied to the untrilled English *r*,' und umschreibt für Nanking diesen Anlaut constant mit *R*, von dem er sagt: ‚*r*. Not trilled, but as usually spoken in Amerika.'

Die verschiedenen Transcriptionen erklären sich nun leicht. Da das λ thatsächlich tonlos ist, so entgeht diese Modification des Geräusches meistentheils bei der Kürze, mit der darüber hingegangen wird, dem Ohre, und es bleibt für dasselbe nur der Effect des χ mit dem zischenden, *s* anklingenden Geräusch, das nach den sprachlichen Gepflogenheiten des Umschreibenden dem am nächsten liegenden Geräusch seiner Muttersprache zugeschrieben wird. Man kann Letztere fast bei jedem Laute nachweisen. So z. B. schreiben die Franzosen für 知 *tche,* die Engländer *ch', chï* oder *chŭ*, der thatsächliche Laut ist aber *tschi*^{u}, *i*^{u} mit dumpfer Resonanz. Ich bediene mich hier absichtlich der BRÜCKE'schen Bezeichnungsweise, weil durch dieselbe der Laut unzweideutig festgestellt ist, und sohin kein Missgriff nach Rücksicht der individuellen Muttersprache zu befürchten steht. Nach norddeutscher Aussprache ist es der Laut *y* in Myrthe, jedoch mit dumpfer Resonanz, und deswegen hat P. G. v. MÖLLENDORFF vollkommen Recht, ihn mit *y* zu umschreiben, nämlich *tschy*.

Eine weitere Bemerkung betrifft den *h*-Laut der Transcriptionen. Dieser Laut ist für Nanking wenigstens niemals *h̲*, sondern erscheint in zwei Formen. Bei der einen erscheint er vor *i*, beziehlich deutsch *j* und verschmilzt sehr oft mit diesem zu einem Laute, der dem zischenden *ś* der Polen ähnelt. So lautet 下 fast, ich sage ausdrücklich fast, weil es nicht ganz identisch ist, wie *śo*^{a}. Im andern Falle jedoch behält er seine deutlich erkennbare Geltung wie in 閒 *hien* ‚Musse' bei. Es hängt diese Zweiheit nach meinen bisherigen Beobachtungen zum Theil von dem, dem *i* folgenden Vocal der Tran-

scription ab, wie die folgende Zusammenstellung der Laute mit *h* im Nanking-Dialecte zeigt. Hiebei ist jedesmal ein entsprechender Charakter nach MATEER beigegeben, nebenan die übliche Transcription beigesetzt, hierauf die von mir gegebene, wobei ein folgendes *ś*... in Klammern anzeigt, dass der Laut leicht für polnisches *ś* genommen werden kann. Die *h*-Laute sind: 1. deutsches *ch* in Rache, ich werde es mit χ_2 bezeichnen; 2. deutsches *ch* in ich, das ich mit χ_1 bezeichne. Die Vocale sind hiebei nach der BRÜCKE'schen Bezeichnungsweise dargestellt; ein folgendes *h* bedeutet die Dehnung. Es ist:

害 *hai,* $\chi_2 a^o i$
寒 *han,* $\chi_2 a^o n$
杭 *hang,* $\chi_2 a^o ng$
好 *hao,* $\chi_2 a^o o$
哈 *ho,* $\chi_2 o^a$
赫 *hêh,* $\chi_2 e^o$
很 *hên,* $\chi_2 e^o n$
恒 *hêng,* $\chi_2 e^o ng$
後 *hêo,* $\chi_2 e^o o$
希 *hi,* $\chi_1 ji$ (*śi*)
偕 *hiai,* $\chi_1 ja^o i$ (*śa*^{o}*i*)
向 *hiang,* $\chi_1 j\underline{e}a^o ng$
孝 *hiau,* $\chi_1 j\underline{e}a^o o$ (*ś*$\underline{e}$*ao??*)
下 *hia,* $\chi_1 jo^a$ (*śo*^{a})
歇 *hiei,* $\chi_1 je^a h$
限 *hiein,* $\chi_1 je^a hn$
欣 *hin,* $\chi_1 jin$ (*śin*)
形 *hing,* $\chi_1 jing$ (*śing*)

學 *hio* $\chi_1 jo$ (*śo*)
兄 *hiong,* $\chi_1 jong$ (*śong*)
休 *hiu* $\chi_1 j\underline{e}u$
火 *ho* $\chi_2 \breve{o}o$
紅 *hong* $\chi_2 ong$
乎 *hu* $\chi_2 u$
懷 *huai,* $\chi_2 \underline{\breve{o}}a^o i$
換 *huan,* $\chi_2 \underline{\breve{o}}a^o n$
黃 *huang,* $\chi_2 \underline{\breve{o}}a^o ng$
花 *huo,* $\chi_2 \breve{o}o^a$
回 *huei,* $\chi_2 \underline{\breve{o}}e^a h$
或 *huêh,* $\chi_2 \breve{o}o^e$
混 *huên,* $\chi_2 \breve{o}a^e ng$
許 *hü* $\chi_1 ju^i$ (*śu*^{i})
靴 *hüei,* $\chi_1 j\underline{\breve{o}}e^a h$ (*ś*$\underline{\breve{o}}e^a h$)
喧 *hüein,* $\chi_1 j\underline{\breve{u}}e^a hn$ (*ś*$\underline{\breve{u}}e^a hn$)
訓 *hüin,* $\chi_1 j\underline{\breve{u}}in$ (*śŭin*)

Es ist nun keineswegs meine Meinung, dass man in dieser complicirten Weise transcribire; ich wollte nur möglichst deutlich die Form der Laute wiedergeben, wie ich sie wahrnehme.

Hiebei fällt auf, dass der eigenthümliche Kehlkopfverschluss, wie ich ihn nach der chinesischen Angabe 合口呼 in meiner

Abhandlung ‚Zur Kenntniss der älteren Lautwerthe des Chinesischen' nannte, zwischen kurz *o* und *u* scheinbar oder besser gesagt zufolge akustischer Täuschung für das Gehör schwankt, ein Beweis mehr, wie ich glaube, dass man es hier mit keinem eigentlichen Vocale zu thun habe, sondern thatsächlich nur mit dem Kehlkopfverschluss. Ob man nun für einen Zustand der Stimmritze (vollkommen geschlossen), bei dem überhaupt kein Laut, geschweige denn ein Vocal hervorgebracht werden kann, als Bezeichnungsweise einen Vocal wählen soll und kann, darüber entscheidet wohl am besten Jeder für sich mit Rücksicht auf das Erforderniss und die Gesetze der Logik. Mich würde es jedenfalls sehr geniren, falls Jemand Beethovens neunte Symphonie nach dem Anhören derselben in Partitur setzte und in dieser letzteren den wundervollen Orgeleffect Beethovens mit den Orchesterinstrumenten thatsächlich der Orgel zuwiese. Was Beethoven dazu gesagt haben würde, ist wohl nach seinen uns überlieferten Charakterzügen ausser Zweifel.

Ein weiteres Argument für die Richtigkeit meiner Angabe des Kehlkopfverschlusses dürfte wohl auch darin zu finden sein, dass hier in Nanking der Nachdruck der Aussprache sehr häufig auf denselben fällt und man leicht ein zweisilbiges Wort statt des einsilbigen vermuthen kann, wie z. B. 混, das Vielen wie χ_2*ŏ-a*ᵉ*ng* klingen dürfte. Es ist dies selbstredend gerade durch den Kehlkopfverschluss bedingt, welcher nach χ zu machen ist. Infolge der grösseren Stärke des durchbrechenden Luftstromes, wie ich ebenfalls an genanntem Orte angegeben, fällt der Nachdruck gerade auf die Lösung des Kehlkopfverschlusses.

Das Schwanken der Jodirung, wie ich in der mehr erwähnten Abhandlung das einem Consonanten folgende *i* bezw. Jot der Transcriptionen nannte, zwischen *i* und *e*, deutet gleichfalls für die Richtigkeit der Auffassung, dieses Jot sei gleichsam Jota subscriptum des vorhergehenden Consonanten. Der Laut dieser Jodirung klingt eben mit Rücksicht auf den folgenden Vocal, je nachdem mehr *e* oder *i* an, als der folgende Vocal sich besser zu *e* oder zu *i*, beziehungs-

weise *j* stellt. Vor folgendem *a* ist die Jodirung dem *e* näher, vor folgendem *i* selbstverständlich dem *j*.

Nach den hier gegebenen Bemerkungen über das *h* steht sonach auch die Classe der Kehlkopflaute in Kanghi's Wörterbuch vollkommen im Einklang.

Nanking, im December 1892.

Anhang.

Inzwischen hatte ich in Peking Gelegenheit mich thatsächlich zu überzeugen, dass auch dort nicht *j* bezw. *ž*, sondern *l̰̃* gesprochen werde. Mr. Têh, bei der deutschen Gesandtschaft, dessen Unterweisungen ich mich erfreute, tadelte stets die Aussprache *j* mit den Worten: *pú yúng shê* = ‚Gebrauchen Sie nicht die Zunge‘. Die relativen Tonhöhen der Sheng sind in Peking total von jenen Nankings verschieden. Den *shâng p'îng* als Grundton genommen, ist der *hiá p'îng* höher mit nasalem Beiklang, hingegen der *sháng shēng* und der *t̃iŭ̂ shēng* stehen tiefer in der Scala als der *sháng p'îng*.

Ueber den gegenwärtigen Stand der grusinischen Philologie.

Von

A. Chachanow,

Professor der grusinischen Sprache und Literatur am LAZAREW'schen Institut für orientalische Sprachen in Moskau.

(Antritts-Vorlesung, abgehalten am 23. Januar 1889 im LAZAREW'schen Institut.)

Die Gegend des Kaukasus erregt mit jedem Jahre mehr und mehr die Neugier der Gelehrten. Das mannigfache und unerschöpfliche Material, welches diese Gegend denjenigen bietet, die sich mit naturwissenschaftlichen Studien, mit Geographie, Ethnographie, Geschichte, Linguistik, Archaeologie und Sociologie beschäftigen, gibt ihr das Recht, unter die in wissenschaftlicher Beziehung bemerkenswerthesten Gegenden der Erde gezählt zu werden. Und dieses ethnographische Kaleidoskop, aus den verschiedenartigst gemischten Völkerschaften, welche durch das kaukasische Thor aus Asien nach Europa zogen, gebildet, regte auch die Gelehrten aller Zeiten, die Gebildeten und Reisenden aller Völker an. Aegypter, Phönicier, Griechen und Römer strömten nach dem Kaukasus, wo sie Colonien gründeten und in Handelsverbindungen mit den Einwohnern traten, unter welchen sie ihre Sprache, ihre Sitten und ihre Cultur verbreiteten.[1] Hier suchte man auch die Wiege der Menschheit und die Bildungsstätte der religiösen Traditionen von der Sündfluth.[2]

Das Licht der Wissenschaft zerstreute jenes mysteriöse Dunkel, in welches die Völker des Alterthums die kaukasischen Lande ein-

[1] BAKRADZE, *Archäologische Reisen in Grusien.* S. v.

[2] K. RITTER, *Geschichte der Erdkunde.* Petersburg 81—2.

gehüllt hatten. Die Gipfel des Kaukasus, ‚die Nachbarn der Sterne‘, wie sie Aeschylos nannte, sind heute barometrisch und geodätisch gemessen; auf dem Elbrus fand man keine Prometheus-Kette, welche die Griechen und Römer so eifrig gesucht hatten. Die pflanzenkundige Medea hatte die kaukasische Flora nicht so genau erforscht wie Ruprecht und Radde.[1] Der Kaukasus war den Griechen der Schauplatz des Kampfes zwischen Zeus und Typhoeus, dem himmlischen und unterirdischen Feuer. Am Kaukasus führten die olympischen Götter Krieg mit den ihnen feindlichen Titanen. Vor etwa 20 Jahrhunderten haben die Griechen diesen Krieg besungen, heute haben wir seine genaue Geschichte, verfasst vom Akademiker Abich.

Anders gestalteten sich die Verhältnisse in Bezug auf die Erforschung der Sprachen des polyglotten Kaukasus. Die Mannigfaltigkeit und Menge der Sprachen, welche noch heute ein Räthsel[2] für die Gelehrten bilden, waren schon damals, im grauen Alterthume bekannt. Strabo berichtet in seiner Geographie, dass in der Colonie Dioskurias 70 Dolmetscher für den Handelsbetrieb dienten.[3] Die arabischen Historiker nannten den Kaukasus die ‚Burg der Sprachen‘. Die moderne Linguistik theilt die sogenannten ‚kaukasischen Sprachen‘ in drei Gruppen: die iverische, die der westlichen und der östlichen Bergsprachen. Das Gebiet, über welches die iverische Gruppe verbreitet ist, ist von Alters her unter den Namen Grusien, Iverien, Georgien (Gurdschistan bei den Persern) bekannt; hierher gehörten auch ein Theil von Albanien, ferner Kachetien, Kartalinien, Kolchis, Meschien, das strabonische Taochien — das grusinische Taoskari[4] —

[1] Uslar, *Die Tschetschenische Sprache,* Beilage 76.

[2] Von den kaukasischen Sprachen ist die osetische erlernt und bearbeitet worden von Prof. W. Th. Miller in Moskau. Sie gehört zu der indoeuropäischen, speciell iranischen Sprachgruppe.

[3] Strabon xi, 3, 16.

[4] Die verschiedenen Benennungen Grusiens vgl. beim Historiker Wachuschti. Tiflis 1885, p. 22. Nach der Erklärung der Fürsten Amilachwarow nannten die Perser die Grusiner *Gurdschi* ‚kräftig‘, weil sie von Alters her die Kraft und unüberwindliche Kühnheit der Grusiner erprobt hatten. *Die genealogischen Tafeln der grusinischen Fürsten* Amilachwarow und Alexander Amilachwarow's *Briefe mit der Beschreibung Grusiens* (folio 55).

bis gegen Trapezunt. Auf diesem Terrain herrschte also das iverische Idiom, dem die grusinische, mingrelische, die lazische und suanische Sprache angehören. Die etymologischen Formen der grusinischen Sprache erweisen sich im Allgemeinen in ihrer Zusammensetzung reicher und mannigfaltiger als dieselben Formen der ihr verwandten Sprachen. Doch die Mannigfaltigkeit und der Reichthum der Formen geben der grusinischen Sprache noch nicht das Recht als die Mutter der übrigen Sprachen zu gelten; sie ist blos ihre Schwester, vielleicht die älteste. Die Formen der mingrelischen und lazischen Sprachen stehen in näherer Verwandtschaft zu einander als zu den Formen der übrigen Glieder der iverischen Gruppe.[1]

Auf die Wichtigkeit der grusinischen Sprache für die Erforschung der kaukasischen Gebirgssprachen verwies bereits in den Vierziger Jahren Baron Georg Rosen,[2] der im Auftrage der Berliner Akademie der Wissenschaften die ersten grammatischen Skizzen der mingrelischen, suanischen, lazischen, abchasischen und osetinischen Sprachen verfasste. Er bemerkte, wie nach ihm Baron Uslar, der bekannte Erforscher der kaukasischen Sprachen, dass das grusinische Alphabet am meisten den Lauten aller kaukasischen Sprachen überhaupt entspricht, dass eigentlich allen Sprachen der iverischen Gruppe sowie auch der kistinischen, abchasischen und tscherkessischen Sprache e i n Lautsystem zu Grunde liegt, welches zur Genüge durch die Zeichen des grusinischen Alphabets ausgedrückt werden kann. Er führte die Analogie noch weiter durch, indem er auf Grund der allmähligen Entwickelung der grammatischen Formen die Sprachen der iverischen Gruppe mit der tscherkessischen und abchasischen Sprache zu einer Familie zusammenschloss. Wie originell und geistreich die Angaben des Baron Georg Rosen auch sein mögen, so nimmt jedoch

[1] *Vergleichende Rundschau der iverischen Gruppe der kaukasischen Sprachen* von A. Tzagareli (lithogr.), Petersbg. 1872. Die grusinische Sprache war in ganz Grusinien verbreitet, vgl. Guyard, ‚Inscriptions de Van‘ in den *Mélanges d'Assyriologie* 1883; *The cuneiform inscriptions of Van* von Sayce im *Journ. of Asiat. Soc.* XVI, 3, 4; Lenormant, *Lettres Assyriol.* Deuxième lettre.

[2] *Die Sprache der Lazen & Abhandlungen über d. Ming., Suanische und Abchasische.* Berl. 1846.

die heutige Forschung der kaukasischen Sprachen seine Theorie vor der Hand nicht an, indem sie sich mit der Feststellung der Thatsachen ohne Erörterung ihres Verhältnisses zu einander und zur iverischen Gruppe begnügt.[1]

Ueber das Lautsystem des grusinischen Alphabets äussert sich der erste kaukasische Linguist, Baron Uslar, in folgender, sehr anerkennender Weise: ‚Wenn man das grusinische Alphabet vom Standpunkte der grusinischen Sprache selbst beurtheilt, so lässt sich nicht läugnen, dass es allen Ansprüchen Genüge leistet, ja man könnte es als das vollkommenste aller Alphabete betrachten. Jeder Laut der Sprache hat darin sein entsprechendes Zeichen und jedes Zeichen bedeutet beständig denselben Laut. Es gibt in allen europäischen Sprachen einen Stein des Anstosses — die Orthographie; für die Grusiner gibt es Dank der Vollkommenheit ihres Alphabets keine solche Schwierigkeit.‘[2]

Wie leicht es auch ist, sich die grusinische Orthographie anzueignen, so schwer ist es, das Verhältniss dieser Sprache zu den anderen Sprachfamilien festzustellen. Bei keiner anderen Sprache ergab die Untersuchung dieser Frage so verschiedenartige Resultate. Man zählte das Grusinische bald zur indo-europäischen, bald zur turanischen, bald zur semitischen Sprachfamilie oder bildete aus derselben eine besondere Sprachgruppe. Aber auch dabei blieb man nicht stehen und stellte von Zeit zu Zeit den Versuch an, es bald mit der baskischen Sprache in Europa, bald mit den dravidischen in Asien in Verbindung zu bringen. Der Vater der vergleichenden Sprachforschung, der berühmte Bopp, versuchte die grusinische Sprache dem indo-europäischen Sprachstamme einzuverleiben, indem er an

[1] Von den Sprachen der iverischen Gruppe ist wissenschaftlich bearbeitet die mingrelische Sprache von Prof. Tzagareli, vgl. *Mingrelische Studien,* Liefg. i und ii. Petersburg 1880. Ueber die Wichtigkeit des Grusinischen bei Erlernung des Armenischen vgl. Gatteyrias *l'Arménie et les Arméniens*, Paris 1882.

[2] Vgl. Uslar: ‚Ueber die Zusammensetzung der kaukas. ABC‘ in den *Abh. der geogr. Gesellsch.* 1861, S. 43 und dessen Abhandlungen: ‚*Ueber die abchasische Sprache*‘, ‚*Ueber die tschetschen'sche Sprache*‘ und ‚*Ueber die avar'sche Sprache*‘, die er in Tiflis veröffentlicht hat.

den Verben, persönlichen Fürwörtern und an den Zahlwörtern verschiedene Erklärungen vornahm, um seine Theorie zu begründen. Er verglich die grusinische Sprache mit dem Sanskrit, wobei er sich aber nur auf den morphologischen Theil beschränkte, ohne die Phonetik, die Grundlage der wissenschaftlichen Sprachvergleichung, zu berücksichtigen.[1]

BOPP's Ansicht von der Verwandtschaft der grusinischen Sprache mit den indo-europäischen theilte auch der Akademiker BROSSET, der in seinem Briefe an BOPP die grusinische Sprache nicht mittelst des Sanskrit, sondern mittelst der armenischen Sprache mit der indo-europäischen Sprachgruppe in Verbindung zu bringen versuchte, indem er von der bekannten Voraussetzung ausging: quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se.[2] Zur Begründung der Theorie von der Verwandtschaft der grusinischen Sprache mit der armenischen führt BROSSET mehrere Wörter an, die bei den Grusinern und Armeniern gleichlautend sind: *zamt'arie* (grus.), ձմեռն *dzmeŕn* (arm.) = ,Winter'; *boroti* (grus.), բորոտ *borot* (arm.) = ,böse';[3] *brzola* (grus.), մրցումն *mrtshumn* (arm.) = ,Kampf'. Da es schwer ist, zu beweisen, dass die Armenier aus dem Grusinischen diese Wörter entlehnt haben oder umgekehrt, so ist BROSSET geneigt, sie aus einer gemeinsamen armeno-grusinischen Sprache abzuleiten. Zum Beweise seiner Behauptung von der Entwickelung des Grusinischen aus dem arischen Sprachstamme, versprach BROSSET noch auf das Vorhandensein altpersischer Wurzeln im Grusinischen hinzuweisen.[4] Es gelang ihm jedoch nicht, sein Versprechen zu halten. BOPP und BROSSET haben Niemanden von der indo-europäischen Natur der grusinischen Sprache überzeugt, und auch jene Sprachforscher, welche an die Möglichkeit

[1] *Die kaukasischen Glieder des indo-europäischen Sprachstammes* von FRANZ BOPP. Berl. 1847.

[2] *Bul. hist.-philol.*, t. II. ,Lettre à M. BOPP sur son rapport relative aux recherches philol. de M. le docteur ROSEN', par M. BROSSET.

[3] Armen. բորոտ bedeutet nicht ,böse', sondern ,aussätzig, krätzig'. F. MÜLLER.

[4] BROSSET wollte in der grusinischen Sprache ein semitisches Element nachweisen; vgl. ZAGURSKY: ,Eine Notiz über Erforschung der grusinischen Sprachen'. v. *archaeolog. Zusammenkunft; die Arbeiten des Vorbereitungscomités.*

ihrer Verwandtschaft mit der indo-europäischen Familie glaubten, gelangten allmählich zur Ueberzeugung, dass selbst die wenigen vorhandenen Gründe für eine solche Annahme nicht genug stichhältig sind.

Eine ganz andere Richtung gab dieser Frage Max Müller,[1] indem er das Grusinische mit der turanischen Sprachgruppe in Verbindung brachte. Ohne Belege zur Begründung seiner Theorie anzuführen, hat er die grusinische Sprache und die nord-östlichen Sprachen des Kaukasus als ‚entfernte Glieder, zerstreute Sprachen' der turanischen Familie anerkannt. Da er aber in seinen Vorlesungen von dieser Verwandtschaft keine Erwähnung mehr macht, so hat er sich möglicherweise später selbst überzeugt, wie wenig der Gedanke an eine solche Verwandtschaft für sich hat. Der Wiener Professor Friedrich Müller,[2] ein kritischer Sprachforscher, schlug vor, die iverische Sprachgruppe als eine ganz isolirte zu betrachten. Die grusinische Sprache ist also nach seiner Meinung ebenso wie die baskische in Europa ein Ueberbleibsel der Sprache eines Volkes, welches im Kaukasus noch vor dem Eindringen der semitischen, arischen und uralo-altaischen Stämme verbreitet war. Man machte auch den Versuch der grusinischen Sprache in der semitischen Familie einen Platz einzuräumen. Sollte auch dieser Versuch misslingen, so wird doch das negative Resultat als eine positive wissenschaftliche Errungenschaft in dem Sinne zu betrachten sein, dass die zukünftigen Forscher der grusinischen Sprache sich an diese Theorie, die viel nutzlose Arbeit verlangt, nicht mehr werden kehren müssen.

Die Erfolglosigkeit der wissenschaftlichen Forschung in der Frage von der Entstehung der grusinischen Sprache mag sich daraus erklären, dass die Gelehrten mit einer vorgefassten Meinung herantraten und die Formen und Gesetze der iverischen Sprachgruppe in die Grenzen einer bestimmten Theorie einschliessen wollten. Man muss aber früher, ohne Rücksicht auf irgendwelche Sprachfamilie

[1] *The languages of the seat of war in the east.* London 1885, p. 125.

[2] *Orient und Occident.* 1864. B. ii, p. 546, u. *Grundriss der Sprachwissenschaft.* iii, 2. Wien, 1882. Derselben Ansicht war auch J. Klaproth in der *Asia Polyglotta.*

den Typus der grusinischen Sprache feststellen und dann ihr eine Stelle in der morphologischen oder genealogischen Classification suchen. ‚Die richtigste und wissenschaftlichste Methode', sagt Prof. TZAGARELI ‚dem schon über anderthalb Jahrhunderte dauernden Streite ein Ende zu machen, ist — die sorgfältigste und allseitigste Erforschung der grusinischen Sprache, besonders ihrer Phonetik, sowie jener der verwandten iverischen Sprachen, die allen erwähnten Sprachen der grusinischen Classe zu Grunde liegt.'[1] Wenn auf solche Weise die iverische Ursprache gefunden sein wird, wird es auch möglich sein, die iverische Gruppe entweder in eine der bekannten Sprachfamilien einzuführen, oder sie als eine ganz isolirte Gruppe zu betrachten, wie es FR. MÜLLER vorgeschlagen hat.

Der Stein des Anstosses der grusinischen Sprache sind die Verba, die der berühmte Sprachforscher SCHLEICHER nicht zu untersuchen wagte. Die Schwierigkeit liegt darin, dass es im grusinischen Verbum ein hinweisendes Pronomen gibt, das mit der Verbalform verschmilzt und selten ausfällt, wobei diese verändert wird. Was den morphologischen Bau der Verba der iverischen Sprachen betrifft, so werden sie als flexionsartig betrachtet, wobei das fürwörtliche Element als Präfixum eine grosse Rolle spielt. Wie auch die Analyse der Verba schwer sein mag, so wird sich doch gewiss Niemand entschliessen, sie nach KIPIANI,[2] der eine wissenschaftliche Bearbeitung der Verba gab, in zwanzig Conjugationen zu theilen und, was noch sonderbarer ist, sie alle als unregelmässig zu betrachten. Noch weniger wird man sich entschliessen, sechs besondere Endungen für den Genetivus anzunehmen, wie es der Katholikos ANTONIUS I., der im XVIII. Jahrhundert eine Grammatik verfasst hat, thut.[3] Obgleich solche Missgriffe in Folge des Mangels eines Systems und einer wissenschaftlichen Methode heute unmöglich sind, so bleibt doch noch Vieles in der Erforschung der grusinischen Sprache zu wünschen übrig.

---

[1] *Grammatische Literatur* von A. TZAGARELI, p. 78.

[2] *Grusinische Literatur* von DEMETRIUS KIPIANI. Petersburg 1882, S. 64 ff.

[3] *Grusinische Grammatik des Katholikos Antonius* I., herausgegeben vom Bischof ALEXANDER, 1885.

In Verbindung mit der Frage über die grusinische Sprache und Grammatik steht die Frage von der Bildung des grusinischen Alphabets. Die Grusiner haben zwei Alphabete: ‚Mchedruli‘ (das bürgerliche) und ‚Chutzuri‘ (das kirchliche).[1] Es gibt zwei Ansichten über die Zeit ihrer Entstehung. Den Worten der grusinischen Chronik, des *Kartlis-Tzchowreba* nach, soll der erste grusinische König Farnawaz (Φαρνάβαζος), der im dritten Jahrhundert vor Christi Geburt, nach dem Zerfall der macedonischen Weltmacht ein eigenes Reich gründete, das grusinische Alphabet eingeführt haben; die Chronik sagt aber nicht welches von beiden: ‚Mchedruli‘ oder ‚Chutzuri‘. Die Ueberlieferung, welche sich im Volke eingewurzelt hat, schreibt dem Könige die Einführung des ‚Mchedruli‘ zu.

Im fünften Jahrhundert berichten Koriun und Moses Chorenatzi, zwei armenische Historiker,[2] dass Mesrop, der Erfinder des armenischen Alphabets, auch das grusinische erfunden habe. Bemerkenswerth ist es, dass die grusinische Geschichte von diesem Dienste, den Mesrop den Iveriern erwiesen hatte, nichts erwähnt. Davon rührt auch der Zweifel an der Richtigkeit der Mittheilung der armenischen Geschichtsschreiber her. J. L. Okromtschedelow hat in seiner Abhandlung *Von der Erfindung des grusinischen ABC*[3] mit historischen Beweisen die Möglichkeit der Erfindung des grusinischen Alphabets durch Mesrop bestritten, wobei er auch zeigte, dass dieser Erfinder die grusinische Sprache nicht kannte, daher es ihm auch schwer war, die ihm unbekannten Laute zu bestimmen. Der genannte Gelehrte kam, nachdem er die Formen des ‚Mchedruli‘ mit denen des ‚Chutzuri‘ und der Zendschrift verglichen hatte, zu dem Resultate, dass das erste Alphabet ‚Mchedruli‘ aus der Zendschrift entlehnt wurde, und dass dann das ‚Chutzuri‘ aus dem ‚Mchedruli‘ entstanden ist. Wir lassen die Resultate, zu denen Herr Okromtschedelow am Schlusse seiner Abhandlung gelangte, kurz folgen:

[1] Brosset. *Histoire de la Géorgie* i, 43. Brosset vergleicht das Mchedruli mit dem Zend und Sanskrit.

[2] *Die Geschichte Armeniens des Moses Chorenatzi,* übersetzt von Emin, S. 212.

[3] *Die Arbeiten der* v. *archäologischen Zusammenkunft in Tiflis,* 221—228 und die grusinische Zeitschrift *Iveria* vom Jahre 1881. x, 98—112.

1. Das Alphabet wurde in Grusien vom König Farnawaz am Ende des vierten oder Anfang des dritten Jahrhunderts vor Christi Geburt eingeführt.

2. Das kirchliche Alphabet ‚Chutzuri' ist nur eine Modification des ‚Mchedruli'.

3. Wenn Mesrop sich auch an der Erfindung der Buchstaben des ‚Chutzuri' betheiligte, so bestand die Betheiligung nur in der Einführung gerader Linien anstatt runder Figuren in den Zeichen der Buchstaben des ‚Mchedruli'. Die Gegner,[1] die annehmen, dass umgekehrt das ‚Mchedruli' aus dem ‚Chutzuri' sich entwickelt hat, berufen sich auf das Nichtvorhandensein alter Manuscripte, geschrieben mit dem ‚Mchedruli'-Alphabet. Sie vergessen aber, dass die ältesten Manuscripte zur Zeit der in Iverien mehrere Male stattgefundenen Zerstörungen der feindlichen Völker verschwinden konnten. Einen grossen Dienst in der Lösung der Frage, welches der beiden Alphabete das älteste sei, könnte das Studium der grusinischen Palaeographie erweisen, mit der sich bisher leider noch niemand beschäftigt hat. Die bis in unsere Zeit erhaltenen ältesten Manuscripte gehören der christlichen Periode des sechsten Jahrhunderts an. Die Einführung des Christenthums in Grusien durch die heilige Nina[2] war für die Entwickelung dieses Landes ein mächtiger Culturhebel. Das Christenthum, welches mit dem vierten Jahrhundert in Grusien sich verbreitet hat, entriss das Land der Wirkung des heidnischen Orients und öffnete die Thüren dem gesegneten Einflusse des christlichen Occidents. Das Kreuz, aufgerichtet im alten Iverien, diente den Grusinern zu gleicher Zeit als eine religiöse, wie auch als eine National-Fahne gegen die muselmanischen Völker. Die religiöse Verschiedenheit entzweite Grusien mit Persien und brachte es zu einem ununterbrochenen Verkehr mit Byzanz, das die heilige Flamme,

---

[1] Demetr. Bakradze und Demetr. Purtzeladze, vgl. *Die Arbeiten der v. archäologischen Zusammenkunft in Tiflis.*

[2] Nach dem grusinischen Historiker Wachuschti hat Grusien sich im Jahre 329 zum Christenthum bekehrt; nach der Berechnung von Brosset im Jahre 323. *Histoire de la Géorgie,* B. i, 132 Anm.

welche von den alten Griechen und Römern entzündet worden war, nährte. Viele Grusiner,[1] die in Byzanz ihre Erziehung genossen hatten, fingen an in ihrer Heimat Schulen einzurichten[2] und ihre Landsleute mit der reichen Literatur bekannt zu machen, die den Byzantinern von der antiken Welt hinterlassen worden war. Auf dem Berge Athos hat die Gesellschaft der grusinischen Mönche die Uebersetzung der heiligen Schrift und der Werke der Kirchenväter unternommen. Die Männer, welche in Grusien auf dem Gebiete der geistlichen und weltlichen Literatur glänzten, nachdem sie in Byzanz und auf dem Berge Athos eine griechische Erziehung genossen hatten, waren namentlich folgende: Johann Petritzi, genannt ‚der Philosoph', der sich mit der Uebersetzung der Werke von Plato und Aristoteles beschäftigte; Schota Rustaveli (xii. Jahrh.), der das bedeutendste Epos der Georgier *Wepchwis tkaosani* ‚Das Tigerfell', d. i. ‚Der Mann im Tigerfell'[3] schrieb, aus welchem man deutlich ersieht, welche tiefe, allseitige Erziehung dieser geniale Poet genossen hat. Petritzi bildete die wissenschaftliche Sprache, während Schota Rustaveli eine künstlerisch vollendete dichterische Sprache von ungemeiner Elasticität schuf. Ewfimius und Georgius Mtatzmideli (Swjatogorec) bedienten sich in ihren Werken und Uebersetzungen einer erzählenden Sprache, die sich sowohl durch bedeutende Kraft und Schönheit als auch durch bewunderungswürdige Leichtigkeit und Gleichheit des Stils auszeichnete. Die Empfänglichkeit für die erhabene Lehre Christi hat zur Entwickelung des grusinischen Volkes viel beigetragen, so dass es die Forderungen der Cultur, welche der Zeitgeist an

---

[1] David der Renovator sendete je 40 grusinische junge Leute zur Ausbildung nach dem Berge Athos; vgl. Wachuschti, *Geschichte Grusiens,* 186. — Wardan der Grosse, Weltgeschichte, S. 147; vgl. die *Abhandlungen* der Kiewer Akad. der Wiss. 1873.

[2] Die Schule des Arsenius Ikaltoeli, des Lehrers David Renovators, erzog bedeutende Männer wie den Dichter Schota Rustaveli. Im xii. Jahrhundert waren an 250 Klöstern in Grusien Schulen eingeführt, wo die Schüler in Religion, Grammatik, Mathematik, Moral, Geschichte und Gesang unterrichtet wurden.

[3] In Betreff des Inhaltes dieses Werkes sehe man nach bei A. Leist, *Georgien,* Leipzig, s. a. S. 97. Eine freie Uebersetzung des Epos von Achas Borin erschien in Tiflis 1885. *(La peau de léopard d'après Chota Rousthavéli.)*

dasselbe stellte, erfüllen konnte. Vom siebenten Jahrhundert an sind es ausser den Byzantinern auch die Araber und schon vor ihnen die Perser, welche auf die Entwickelung Grusiens einen entscheidenden Einfluss ausübten. Die Araber verbreiteten die Kenntniss der exacten Wissenschaften der Mathematik und Astronomie (in Tiflis war bereits im achten Jahrhundert ein Observatorium); die Perser trugen Vieles bei zur Uebersetzung einer ganzen Reihe poetischer und prosaischer Schriften. Unter Einwirkung der Culturen dieser drei Völker erweitert sich der geistige Gesichtskreis des grusinischen Volkes, die literarische Sprache wird ausgebildet und bereichert, und es entwickelt sich eine rege schriftstellerische Thätigkeit, indem zahlreiche originelle Schriften theils verfasst, theils aus fremden Sprachen übertragen werden. Die höchste Blüthe der grusinischen Literatur fällt in's XII. Jahrhundert, d. i. in die Zeit der Königin Tamara (1184—1211), welche durch ihre siegreichen Kriege Grusien die hervorragendste politische Stellung in ganz Klein-Asien und im Kaukasus verschaffte. Das Zeitalter der Königin Tamara zeichnet sich durch die literarische Thätigkeit solcher Männer aus wie es die Dichter Schota Rustaveli, Schawteli, Tschachrucha waren. Sie verherrlichten in ihren Gedichten die Königin etwa in der Art wie DERŽAWIN die Kaiserin Katharina in seiner *Felica.* Auch begabte prosaische Schriftsteller fallen in jene Zeit. Wir nennen M. Choneli und Sargis Tmogveli, dessen Roman *Wisramiani* eine so genaue Kenntniss des menschlichen Herzens zeigt, dass der bekannte Gelehrte TSCHUBINOW dieses Werk ROUSSEAU's *Héloise*[1] an die Seite stellte. Auch der Engländer WORDROP, welcher vor kurzer Zeit Grusien bereiste, spricht sich sehr lobend über den Roman dieses Schriftstellers aus und stellt ihn den besten Erzeugnissen der europäischen Literatur auf diesem Gebiete an die Seite.[2] Mit Recht wird also diese Periode ,das goldene Zeitalter' der grusinischen Literatur genannt.

---

[1] *Grusinische Chrestomathie*, B. I, S. 4, Petersb. 1846. Uebrigens ist diese Aehnlichkeit blos auf das Aeussere beschränkt. Die Helden halten ihre Liebeserklärungen in brieflicher Form, wie Saint-Preux und Julie bei ROUSSEAU, *La nouvelle Héloise.*

[2] WORDROP, *Kingdom of Georgia.*

Das Zeitalter, welches dieser glänzenden Periode vorausgeht, ist als Vorschule des originellen Schaffens der Uebersetzung literarischer Erzeugnisse aus fremden Sprachen ausschliesslich gewidmet. Im Laufe dieser Zeit, vom vierten bis zum eilften Jahrhundert, wurden Messbücher und moralisch-religiöse Schriften vom heil. Ewfimius und Georgius Mtatzmideli[1] in's Grusinische übertragen. Der Letztere wird ‚der Uebersetzer der heiligen Schrift' genannt. Aus dieser Zeit stammt auch die erste originelle geschichtliche Chronik, die von verschiedenen Personen in der Form von Annalen geführt wurde. Es befinden sich in derselben Aufzeichnungen des Leontius Mroveli, des Kirchenfürsten Johannes, des Džwanscher Džwanscheriani, des Sumbat, ferner die Lebensbeschreibungen der Heiligen der grusinischen Kirche: Nina's, Johann's, Ewfimius, Georgius etc.

Auf das Zeitalter der höchsten Blüthe folgt eine Periode des Verfalls in Folge innerer und äusserer Ursachen. Im xiii. Jahrhundert waren es die Mongolen, im xv. Timur und im xvii. Jahrhundert der persische Schah Abbas i., welche Grusien heimsuchten. Ausserdem hat die Eroberung Konstantinopols zu Folge gehabt, dass Grusien von nun an nur von muselmanischen Völkern umgeben und den Einflüssen der Civilisation und des Christenthums entrückt ward. Diese vier Jahrhunderte schwerer Prüfungen (xiii. — xvii.) zogen nach sich einen Verfall der Cultur und des politischen Lebens; Grusien zerfiel nun in drei Königreiche und fünf Fürstenthümer. Dieser Zwischenraum trennt die klassische Periode der grusinischen Literatur von der sogenannten silbernen Periode der Renaissance. Aber auch in den kriegerischen Zeiten ist das geistige Leben in Grusien nicht ganz erloschen und eine ganze Reihe von Schriften, die in den kurzen Zwischenräumen eines zeitweiligen Friedens entstanden, erfüllen uns mit gerechter Bewunderung. In einer bewundernswerthen Weise verstand es dieser kleine Haufen gegenüber den zahlreichen

[1] Die Lebensbeschreibungen dieser berühmten Schriftsteller sind durch deren Schüler verfasst; die des Ewfimius von Georgius Mtatzmideli, die des Letzteren von Gregorius. Die Handschriften sind im iverischen Kloster am Athosgebirge aufbewahrt; vgl. M. Sabinin, *Die Lebensbeschreibungen der grusinischen Heiligen,* S. 128 ff.

Völkerschaften, die in's Land eindrangen und dasselbe verheerten seine nationale Selbständigkeit zu wahren. Auch in den stürmischen Zeiten hielten die Grusiner am Glauben ihrer Väter und der Muttersprache fest. — Grusien ist immer mit Ehren aus dem ungleichen Kampfe mit den in ununterbrochener Reihenfolge eindringenden räuberischen Horden hervorgegangen. ‚Diese Nation, die zur Zeit der höchsten Entwickelung die Zahl von vier Millionen nicht überschritt, . . . erlebte solche Erschütterungen, dass man sich wundern muss, wie sie sich behaupten konnte. Das Volk wurde geknechtet, das Land unbarmherzig verwüstet, selbst das Heiligste verhöhnt und geschändet, die Einwohner wurden theils getödtet, theils vertrieben. Trotzdem überlebte Grusien die mächtigsten Reiche, schuf sich sogar eine Organisation, ein geordnetes Verwaltungssystem und Gerichtswesen. Die Bevölkerung war in Classen eingetheilt und lebte in geordneten ökonomischen und socialen Verhältnissen, auch an Lehr- und Bildungsanstalten war kein Mangel im Lande.‘[1] So war Grusien bestrebt die kurzen Zwischenräume des Friedens, welche zeitweilig die Blutvergiessungen unterbrachen, für seine Entwickelung auszubeuten. Selbst aus den stürmischen Zeiten vom XIII.—XVII. Jahrhundert sind uns mehrere Schriften überliefert, theils Uebersetzungen, theils Originale. Mehr als 15 Manuscripte führen Ueberschriften mit der Endung *-ani*, die unserer Endung *-ade* entspricht (vgl. Messiade, Henriade u. a.), z. B. *Dapnisiani, Kamardiani, Kamiliani, Amur-Musuriani, Rusudaniani, Amiran-Daredžianiani, Baramiani, Utrutiani, Margalitiani, Saridoniani, Alguziani, Tangiriani, Nebrotiani, Warmakiani, Efremiani, Gulaspiani, Saul-Dawidiani, Usup-Kasimiani*[2] u. a. Einige dieser Schriften sind aus dem Persischen übersetzt, so das *Usup-Kasimiani,* welches das Leben der persischen Helden Usup und Kasim behandelt; die anderen sind ohne Zweifel Originale und be-

[1] BAKRADZE, *Eine archäologische Reise*, S. VI—VII; vgl. auch PL. JOSSELIANI, *Die Alterthümer von Tiflis, Die Geschichte Grusiens*, etc.

[2] Mit Ausnahme des *Alguziani* noch nicht gedruckt. GREN hat eine grusinische Handschrift des *Schah-Name* entdeckt, welche aus dem Persischen übersetzt und für das Verständniss des *Schah-Name* sehr wichtig ist.

handeln entweder, wie *Alguziani*, grusinische Stoffe oder entlehnen ihre Stoffe aus der Bibel, wie *Saul-Dawidiani;* andere wiederum befassen sich mit solchen entfernten und wenig bekannten Völkern, wie z. B. den in der Erzählung *Amur-Musariani* erwähnten Tekinern. In diesen Zeitraum fallen auch die wichtigen Schriften über bürgerliches und canonisches Recht; so die Gesetze des Königs Georgius v. des Glorreichen aus dem xiv. Jahrhundert, die Gesetze Beka's, die im xv. Jahrhundert von Azbuga ergänzt wurden. (Azbuga war König von Samtzche-Saatabago, dem jetzigen Achaltzichkreis im Gouvernement Tiflis.) Im xiii. Jahrhundert hat der Katholikos Arsenius die kirchlichen Beschlüsse herausgegeben, im xiv. übersetzte der Archimandrit Georgius die kirchlichen Gesetze aus dem Griechischen, im xv. Jahrhundert wurden von einem Concilium auf Vorschlag des Katholikos Malachias allgemein bindende Gesetze beschlossen, die durch die Unterschriften von eilf Bischöfen sanctionirt wurden. Alle diese Gesetze bildeten späterhin einen Bestandtheil der Gesetzgebung des Königs Wachtang.[1] Es möge uns noch erlaubt sein, im Anschlusse an die Uebersicht dieses vierhundertjährigen Zeitraumes noch einige historische Schriften aus dieser Zeit anzuführen. Wir erwähnen die *Geschichte der imeretischen Könige* des Katholikos Arsenius (xiv. Jahrhundert), die *Schilderung des Landes Samtzche-Saatabago* von Iwan Mangleni (xv. Jahrhundert), *Die Verwüstung Grusiens durch Ismael* vom Katholikos Domentius (xvi. Jahrhundert), *Das Leben und die Thaten der imeretischen Prinzen* vom Mönche Eudaimon, *Der Einfall der Tataren in Grusien* vom Mönche Daniel. Ich habe absichtlich die literarischen Denkmäler aus jenen stürmischen Zeiten aufgezählt, um zu zeigen, wie wenig begründet die Ansicht von der Armuth der grusinischen Literatur ist, deren Ursache in der allzu mangelhaften Kenntniss der Handschriften, die theils gänzlich verschollen sind, theils noch der Veröffentlichung harren, gelegen ist. Man kann kein endgiltiges Urtheil über eine Literatur fällen, aus welcher man erst in der letzten Zeit über 2000 Handschriften ent-

[1] *Die Gesetzgebung des Königs Wachtang* vi., herausgegeben von Frenkel in Tiflis, 1887.

deckt hat, deren Inhalt sich auf Geschichte, Jurisprudenz, Poesie, Religion etc. bezieht, während andere Handschriften sich noch gewiss unentdeckt entweder in den Klosterbibliotheken oder im Privatbesitz befinden dürften, bis sie durch einen glücklichen Zufall zu Tage gefördert werden.

An der Spitze des silbernen Zeitalters der grusinischen Literatur stehen die Könige Artschil, Teimuraz I. und II., ferner der Katholikos Antonius und der Prinz Wachuschti. Artschil, König von Grusien und Imeretien, dichtete ein episches Gedicht *Artschiliani,* welches das Leben des philosophischen Königs Teimuraz I. und seine Regierung verherrlicht. Der König Teimuraz I. selbst betheiligte sich rege an der Entwickelung der grusinischen Literatur. Er übersetzte das *Tigerfell* von Schota Rustaveli in's Griechische, verfasste auf Grund russischer und griechischer Quellen eine Chronographie und bethätigte sich auch vielfach als origineller Dichter.[1] Ferner traten Teimuraz II., der Sohn Iraklius' I., und die Prinzen Johannes,[2] David und Teimuraz als Dichter und prosaische Schriftsteller auf. Sie verfassten theologische, philosophische und geschichtliche Abhandlungen. Die Schriften dieser hochgestellten Persönlichkeiten sind unschätzbar als historisches Material. Als Dichtungen entbehren sie zwar jener Tiefe und Lebendigkeit, welche die Schriften eines Schota Rustaveli auszeichnen, aber getragen vom erhabenen Gefühl der Vaterlandsliebe üben sie auf den Leser eine grosse Wirkung aus.

Als die Krone jener nationalen Dichtungsart, welche von Teimuraz I. ausging, gilt mit Recht eine Dichtung des David Guramschiwili. Vom religiösen Enthusiasmus begeistert und von einer unermesslichen Vaterlandsliebe erfüllt, schildert er den traurigen Zustand Grusiens, welches als Zankapfel zwischen der Türkei und Persien von diesen verwüstet und bis zum Ruin gebracht wurde. Er vergiesst

---

[1] Bemerkenswerth sind seine Schriften: *Wardbulbuliani,* wo eine Rose und eine Nachtigall besungen werden, *Mirianani* (Erzählung), *Ljailiani* (ein Roman), *Der Vergleich zwischen Herbst und Frühling*, *Das Licht und der Schmetterling,* epische Gedichte unter dem Titel *Anbant-Keba,* etc.

[2] Johannes verfasste ein russisch-grusinisches Wörterbuch, welches sich in der Bibliothek des grusinischen Fürsten David Bagratowitsch befindet.

bittere Thränen beim Anblicke der inneren Kriege, welche das Land zerrütten. Seine Klagen werden mit den Klageliedern des Propheten Jeremias verglichen. Er schildert die Lebensschicksale Wachtang's vi., welcher, von seinen Feinden bedrängt, Peter den Grossen um Hilfe anflehen und sich nach Russland flüchten musste. Dieser energische und thatkräftige König starb fern von der geliebten Heimat in der Stadt Astrachan, wo sich auch sein Grab befindet.[1] Jedenfalls sichern ihm seine Leistungen auf dem Gebiete der Politik und Wissenschaft, mit welcher er bis an's Ende seines Lebens sich befasste, die Unsterblichkeit. Seine grossen Verdienste, die er sich um Grusien als Geschichtschreiber, Gesetzgeber, Uebersetzer und Begründer der ersten Druckerei erworben, bleiben unvergesslich für ewige Zeiten. Von ihm rührt das Gesetzbuch her, welches unter seinem Namen bekannt ist. Ferner hat er ein Buch *Dastulama* verfasst, welches werthvolle Notizen über die Verwaltung, Einkünfte und Ausgaben des grusinischen Staates enthält. Von seinen Uebersetzungen ist *Die Erkenntniss der Schöpfung* zu nennen, ferner *Kalila und Damna,* deren Vorbild bekanntlich das *Pantschatantra* ist. Er hat ferner in Tiflis *Das Tigerfell* von Schota Rustaveli mit einem Commentar herausgegeben. Er suchte in dieser Ausgabe das Volk und die Geistlichkeit zu überzeugen, dass die Dichtung, welche als gottlos galt, nichts Anderes bezwecke, als jene geistige Liebe zwischen der Gottheit und den Menschen hervorzuheben und dem Menschen Ausdauer und Beharrlichkeit in jeglichen Widerwärtigkeiten zu empfehlen.

Ein gebildeter Mönch Sawwa Sulchan Orbeliani war Mitarbeiter des Königs. Er reiste viel in Europa herum, stellte sich zweimal im Namen Wachtang's vi. Ludwig xiv. vor, wurde mit Lafontaine bekannt, wurde aus politischen Rücksichten katholisch und brachte zwölf Kapuziner nach Grusien mit, um den Katholicismus zu verbreiten. Er verfasste ein grusinisches Wörterbuch und das sogenannte *Buch der Weisheit und der Lüge* — eine Sammlung von Fabeln,

[1] Brosset. *Histoire de la Géorgie (moderne),* p. 36 et sq.

die in rein volksthümlicher Sprache geschrieben sind und sich durch treffliche Ausdrucksweise und unbefangenes Urtheil auszeichnen. Der Sohn Wachtang's vi., Wachuschti, war in Moskau literarisch thätig. Er hat die ganze Bibel und ein grosses, russisch-grusinisches Wörterbuch herausgegeben; er verfasste ferner eine Geschichte und Geographie nach dem reichen Material, welches durch eine historische Commission aus der Regierungszeit Wachtang's vi. gesammelt worden war. Schliesslich sind noch wegen ihrer Schriften zu nennen: der Katholikos Antonius i. und sein Schüler Gaios, der Rector des telauischen Seminars. Katholikos Antonius, ein Sohn des grusinischen Königs Jeseus, verfasste die erste grusinische Grammatik nach dem Muster der lateinischen und armenischen Grammatik. Er übersetzte Aristoteles Werke, Wolf's Physik, Baumeister's Philosophie, Q. Curtius *Geschichte Alexander des Grossen;* er verfasste eine Theologie, Martyrologie, Lebensbeschreibungen der grusinischen Heiligen; endlich hinterliess er eine Schrift unter dem Titel: *Das gemässigte Wort*, wo er in wenigen Worten die Verdienste der bedeutendsten literarischen und politischen Männer in dichterischer Form verherrlicht. Sein Schüler Gaios übersetzte das Reglement Peters des Grossen, die moralischen Schriften von Marcus Aurelius, Rollins Geschichte, ferner verfasste oder übersetzte er eine ganze Reihe historischer und theologischer Schriften, eine Kirchengeschichte, Briefe zur Geschichte Grusiens, eine Theologie etc.[1]

Trotz der reichhaltigen Fülle der überlieferten Schriften besitzen wir bis jetzt weder eine Literaturgeschichte, noch sind die Handschriften, welche sich in den Kloster- und Privat-Bibliotheken befinden, in Ordnung gebracht. Und doch wäre die Bekanntschaft mit der grusinischen Literatur auch für die allgemeine Literaturgeschichte

[1] Ich erwähne hier noch: Die Schriften des Ambrosius aus Mailand, Basilius des Grossen, ein Militärreglement auf Befehl des Königs Iraklius ii., aus dem Russischen übersetzt, die christliche Theologie, Predigten, einen Katechismus, die chinesische Weisheit, ein Gesetzbuch, Die Reise des Baron Polnici, eine Grammatik der grusinischen Sprache, viele geschichtliche Schriften von Autoren, deren Namen wir nicht kennen. Mehrere der letzteren hat übersetzt der thätige Rector des telauischen Seminars David.

nicht ohne Bedeutung. Schriften wie z. B. das *Schah-Name* (den Grusinern unter dem Namen *Rostomiani* bekannt), *Kalila pun Damna, Warlaam und Joasafat*[1] und andere erklären uns den Zusammenhang zwischen den poetischen Ueberlieferungen des Orients und des Occidents, mit welcher Frage sich bekanntlich besonders viel der Akademiker Wesselovsky befasst. Nicht uninteressant wäre es unsere alten Uebersetzungen Homers, Herodots, Plutarchs Platos, Aristoteles,[2] Tacitus, J. Flavius, Quintus Curtius, M. Ciceros, Johannes Chrysostomos, Basilius des Grossen, Gregors des Theologen, Ambrosius und anderer Kirchväter mit den Originalen zu vergleichen. Der schon erwähnte Engländer Wordrop macht die classischen Philologen auf die wenig bekannten grusinischen Uebersetzungen der Classiker aufmerksam.

Wenn die schöne Literatur Grusiens auch nicht in verdienter Weise in den Bereich wissenschaftlicher Forschung gezogen wurde, so haben die Gelehrten eine desto grössere Aufmerksamkeit der unter dem Namen des Königs Wachtang vi. edierten Chronik, *Kartlis-Tzchowreba, Das Leben Georgiens*, zugewendet. Schon seit Jahrzehnten besteht der Streit über deren historische Wichtigkeit. Die objectiven Kritiker sehen in dieser Chronik eine wichtige historische Quelle nicht nur für die Geschichte Grusiens, sondern ganz besonders für jene Vorderasiens. Sehr schön sagt Saint-Martin, dass *Kartlis-Tzchowreba* ein grelles Licht auf das Geschick der Völker wirft, welche den Kaukasus bewohnten, und dass diese Chronik uns

[1] Baron Rosen glaubt, dass *Warlaam* und *Joasafat* aus dem Grusinischen in's Griechische übersetzt worden sind (vgl. die *Abhandl. der orient. Gruppe* B ii, Liefg. i, S. 166—174). Für Orientalisten ist wichtig die in grusinischer Sprache in Tiflis erschienene Schrift: *Die Wallfahrten der Bischöfe Johannes und Timotheus im* xviii. *Jahrhundert.*

[2] Aus den Schriften des Aristoteles werden erwähnt: Die Kategorien, die Politik, die Metaphysik, die Ethik und die Physik (*Iveria* 1889). Bemerkenswerth sind die Original-Schriften: *Die Grundsätze der Philosophie* des Katholikos Antonius; *Die Philosophie*, *Dialektik*, *Sittensprüche* und *Logik* von demselben. Ich verweise noch auf die Uebersetzung der Schrift Montesquieu's *L'esprit des lois* vom Prinzen David.

den Schlüssel zum Verständniss ihrer Geschichte in die Hand gibt.[1] Anders urtheilen jene, welche die Glaubwürdigkeit der Chronik in Frage stellen, indem sie dieselbe für ein späteres Machwerk aus dem XVIII. Jahrhundert erklären und deren Entstehung auf die von Wachtang VI. einberufene Commission zurückführen. An die Spitze dieser Zweifler hat sich Senkowsky gestellt, welcher hartnäckig die Ansicht vertritt, dass die Grusiner erst im XII. Jahrhundert sich auf der kaukasischen Ebene angesiedelt haben, indem sie die heimatlichen Berge verliessen und dass sie dann in Folge der günstigen Ortsverhältnisse einen bedeutend höheren Entwickelungsgrad als die ihnen stammverwandten Bergbewohner erlangt haben.[2] Diese Ansichten finden wir noch einmal in den Feuilletons der Zeitung *Kaukasus* vom Jahre 1888 hervorgehoben. Die Vertreter dieser Ansichten verkennen den Charakter einer Chronik wie *Kartlis-Tzchowreba*, die ähnlich wie die Chronik Nestor's sowohl die historischen Ueberlieferungen der Augenzeugen, als auch die Lebensbeschreibungen der Heiligen, Könige und berühmter Zeitgenossen enthält; diese Herren übersehen absichtlich, was ein gewissenhafter Forscher einsehen muss, dass *Kartlis-Tzchowreba* verschiedenen Autoren angehört, die ihre Zeitgeschichte, chronologisch an den Vorgänger sich anschliessend, in die Chronik eintrugen. Ich verweise in dieser Beziehung auf eine bemerkenswerthe Notiz in der Einleitung zur Geschichte des Königs Johannes, dessen Regierungszeit in's VIII. Jahrhundert fällt. Diese Notiz lautet: ‚Bis jetzt wurde *Kartlis-Tzchowreba* chronologisch geführt, und zwar ist der Schwiegersohn des Königs Artschil, Džwanscher-Džwanscheriani, Verfasser der Geschichte von Wachtang (Gorgaslan, der von 446—499 regiert) bis zur Regierungszeit Johannes (718—786). Mögen die Nachkommen nach bestem Wissen

---

[1] SAINT-MARTIN, *Recherche sur le popul. du Caucase*, p. 78—9. SAINT-MARTIN, *Mémoire sur l'Arménie* II, 190 und DUBOIS DE MONTP., *Voyage autour du Caucase* I, p. 62—3.

[2] *Ueber einige Streitpunkte in der Geschichte Grusiens* in der *Lesebibliothek* 1836, S. 151—178. Die Ansicht SENKOWSKY's verfocht Prof. K. PATKANOW. Vgl. die *Zeitschrift des Unterrichtsministeriums* B. 230, Abth. II.

und Gewissen auch ihre Zeitgeschichte eintragen.'[1] Da haben wir einen Mann genannt, der die Geschichte von drei Jahrhunderten verfasst hat. Dass sein Werk ohne wesentliche Veränderungen in die uns bekannte Chronik aufgenommen wurde, können wir uns leicht überzeugen, wenn wir damit das uns überlieferte Protokoll der mtzchetischen Kirchenversammlung vergleichen. Dieses Protokoll wurde im Auftrage eines Königs namens Artschil, vielleicht des Schwiegervaters des genannten Džwanscher, aus dem achten Jahrhundert verfasst. Ferner ist in der Geschichte der Regierung David des Renovators (1089—1125) eine ganze Reihe historischer Schriften aus alter Zeit erwähnt, z. B. die Chronik *Kartlis-Matiane,* die Chronik des Sumbat, die historischen Notizen von Leontius Mroveli u. s. w. Aus dem Gesagten glaube ich mit Recht schliessen zu dürfen, dass *Kartlis-Tzchowreba* eine ganze Reihe einzelner Chroniken[2] enthält, die aber schon lange vor der Regierung Wachtang's vi. in trefflicher Weise compilirt wurden, wofür auch die 1636/46 verfasste Abschrift spricht.[3] Sie wurde verfasst für die Königin Maria, welche im xvii. Jahrhunderte lebte und stimmt trotzdem mit der sogenannten Wachtang-Chronik[4] aus dem xviii. Jahrhundert überein. Wir können also die Ansicht, der König Wachtang hätte erst den Anlass zur Abfassung des *Kartlis-Tzchowreba* auf Grund localer, persischer und armenischer Quellen gegeben, entschieden verwerfen. Wir verweisen noch schliesslich auf den Umstand, dass ein Historiker des xiii. Jahr-

---

[1] Ce livre de l'histoire de la Géorgie jusqu'à Wachtang fut rédigé par intervalles. De Wachtang jusqu'à ce temps il a été composé par Djouancher-Djouancheriani . . . plus tard les générations suivantes écriront ce qu'elles auront vu, comme les circonstances du temps en donneront connaissance à leur esprit éclairé de Dieu. Brosset, *Hist. de la Géorgie* i, 356.

[2] Pl. Josseliani, *Die Alterthümer von Tiflis*, S. 59, Anm. 4.

[3] Vgl. die Untersuchungen von Bestužev-Rjumin. Ueber die Bestandtheile der russischen Chronik bis zu Ende des xiv. Jahrhunderts ferner Nitzsch, *Die römische Annalistik*, 1873. Nissen, *Krit. Untersuchung über die Quellen der* iv. *und* v. *Dekade des Livius* 1863.

[4] Bakradze, ‚Abhandlung über die Geschichte und die Alterthümer Grusiens' S. 16 und meine Abhandlung in grusinischer Sprache: ‚Die Spuren der Volkspoesie in *Kartlis-Tzchowreba*'.

hundertes Stepanos Orbeliani in seiner Geschichte sich direct auf *Kartlis-Tzchowreba* beruft, was am besten für das Alter der Chronik und ihre Abfassung vor dem XVIII. Jahrhundert spricht. Ausser dieser Chronik haben wir noch eine ganze Reihe historischer Schriften, welche die alte Geschichte Grusiens erläutern; z. B. die *Memoiren* des Katholikos Zacharias (XVII. Jahrhundert), des Sechnia Tschecheidze, des Rapun Orbeliani, des Parsadan Gordžanidze, *Die Geschichte der Eroberung der Achaltzich-Gegend durch die Türken, Die Zerstörung von Tiflis durch Agha-Muhammed-Khan;* die *Geschichte,* welche von den Prinzen Bagrat, David, Wachtang, Teimuraz u. a. verfasst wurde; eine sehr wichtige historische Quelle sind ferner die Lebensbeschreibungen der Heiligen, die Biographien David des Renovators, Teimuraz I., Wachtang VI., Iraklius II., *Die Geschichten fürstlicher und adeliger Geschlechter* von einem unbekannten Verfasser u. s. w.

Wir wollen noch an dieser Stelle eine Reihe historischer Quellen aufzählen, welche der cht von der Armuth der grusinischen Literatur widersprechen. Ausser der reichhaltigen geistlichen und weltlichen Literatur sind noch zu berücksichtigen: die Ueberlieferungen der Ausländer aus den ältesten Zeiten,[1] das epigraphische und numismatische Material aus dem sechsten Jahrhundert, die reiche Fülle der Denkmäler auf dem Gebiete der Sculptur und Malerei aus dem siebenten Jahrhundert, die Menge der noch nicht entzifferten historischen und rechtlichen Documente (Gudžari und Sigeli) aus dem achten Jahrhundert. Die Inschriften auf den Kirchengebäuden haben uns gewöhnlich die Namen der Erbauer und der Könige, in deren Zeit der Bau aufgeführt wurde und mitunter auch manche interessante Begebenheit erhalten. Nach den Münzen kann man die Namen der

---

[1] Nicht nur die orientalischen, d. i. armenischen, arabischen, persischen, byzantinischen etc. Reisenden, sondern auch russische und europäische berichten uns vieles über Grusien. Vgl. CHARDIN, LAMBERTI, CONTARINI, BARBALO, PIETRO DELLA VALLE, OLEARIUS, GÜLDENSTAEDT u. a. Die Mittheilung der russischen Gesandten TATISCHTSCHEW und TOLOTSCHANOW bei BROSSET im *Bul. scientifique* t. X, 17; bei BJELOKUROW *Die Beziehungen zwischen Russland und dem Kaukasus* 1889 und *Die Correspondenz der grusinischen Könige mit den russischen Kaisern* bei BROSSET, Petersburg 1861.

Regenten und ihre Zeit bestimmen.[1] Die einsamstehenden, halbverfallenen Paläste und Kirchen bezeugen, dass auch in diesen Mauern einst ein reges Leben herrschte.[2] Manche Verhältnisse, über die uns die alten Chroniken keinen Aufschluss geben, finden in den überlieferten Schriftstücken eine Aufklärung. Die Gudžaren geben uns einen Begriff vom jeweiligen Verhältnisse der kirchlichen Macht zur weltlichen, wie die kirchliche Macht allmählich unabhängig wurde, wie die Leibeigenschaft entstand und wie die Kirche sich gegenüber ihren Leibeigenen verhielt. Die Gudžaren schildern den geistigen, moralisch-religiösen und materiellen Zustand des grusinischen Volkes. Durch die Gudžaren kann man die Regierungszeit des jeweiligen Königs bestimmen, wie auch die Reihenfolge, in welcher die Kirchenfürsten wechselten und deren Antheil am gesellschaftlichen Leben. Die Gerichtsacte machen uns mit dem ganzen Gerichtswesen vertraut und mit den gesetzlich vorgeschriebenen Strafen für einzelne Vergehen. Aus diesen lernen wir kennen, wie die Steuern an Kirche, Staat und Gutsbesitzer entrichtet wurden, was für ein Verhältniss zwischen dem Gutsbesitzer und dem Leibeigenen herrschte und unter welchen Bedingungen ein Gut in andere Hände übergehen konnte und mit was für Formalitäten es verbunden war.

Auch das Verhältniss der einheimischen Bevölkerung zu den fremden Eroberern lernen wir aus diesen Documenten kennen. Aus ihnen erfahren wir, dass in den xvi.—xviii. Jahrhunderten, wo Grusien in völliger Abhängigkeit von der Türkei und Persien war, sowohl die Beilegung der Civilprocesse, als auch die Kaufacte unter Christen nach den Grundsätzen des Schariats vollzogen wurden. Der Hauptgrundsatz, auf welchen sich der Kauf und Verkauf der Leibeigenen begründet, ist das Geschlechtsprincip. Daneben ist noch die Herr-

---

[1] *Numismatische Beiträge* von Baratajew 1844 und die Recension von Brosset: *Rapport sur l'ouvrage intitulé* . . September 1847. *Lettres de* M. Bartholomei *relatives aux antiquités géorgiennes*.

[2] Brosset, *Voyage archéol.* 1847—49. Bakradze, *Archaeolog. Reisen in Gurien*. — Vgl. dann meine Untersuchungen der grusinischen Inschriften, welche von der Moskauer archäologischen Expedition aus dem Kaukasus gebracht wurden.

schaft eines anderen Princips im westlichen Grusien hervorzuheben, wornach alle Angelegenheiten, die sich auf Kirche und Religion bezogen, vom Concil entschieden wurden.[1]

In diesen Documenten spiegelt sich das bedauernswerthe Geschick Grusiens ab. Das Land[2] ist immerwährend ein Raub der Flammen, der Plünderung und Zerstörung; Mord und Raub gehören in Grusien zu den alltäglichen Erscheinungen. Die Geschichte von Tiflis ist die Geschichte Grusiens im Kleinen. Wir sind nicht einmal in der Lage aufzuzählen, wie oft Tiflis vom feindlichen Heere eingeäschert wurde. Im fünften Jahrhunderte belagern die Stadt gleich nach ihrer Gründung durch Wachtang Gorgaslan die Perser; im achten Jahrhunderte wird sie von dem verbündeten Heere der Chazaren und Byzantiner erstürmt, wobei die gesammte Bevölkerung ausgerottet und die Stadt zerstört wurde. Eine alte Chronik sagt: ‚Und die Mütter klagen um ihre Kinder nicht anders wie Schafe, die nach den Jungen blöken.‘ Der chazarische Khan liess den grusinischen Herrscher blenden, lebendig schinden und dessen mit Heu ausgestopfte Haut auf der Stadtmauer aufhängen. Im Jahre 731 fiel Mervan der Taube in's grusinische Land ein und schon 13 Jahre darauf sind die Araber wieder da und tödten den König selbst, dann dringen abwechselnd die Chazaren ein und schleppen Tausende als Gefangene fort. Im eilften Jahrhundert bemächtigen sich die Seldžuken der Stadt Tiflis, welche David der Renovator nach einer längeren Belagerung ihnen wiederum entreisst. Darauf folgt die Regierungszeit der Königin Tamara, welche den Feinden mit Erfolg Widerstand leistete. Nachdem Grusien unter ihrer Regierung einen kurzen Frieden genossen und die höchste Entwickelungsstufe erlangt hatte, tritt nach ihrem Tode das alte Elend wieder ein. Dželal-Eddin, der Sultan der Chwarazmier vernichtete zuerst die Bevölkerung Grusiens;

[1] ‚Die wissenschaftliche Bedeutung der Gudžaren. D. PURTZELADZE.‘ *Die* v. *archäologische Versammlung. Die Schriften des vorbereitenden Comités* S. 426—430. Meine Abhandlung: ‚Die Leibeigenschaft in Grusien‘ in der Zeitschrift *Iveria* vom Jahre 1889.

[2] MARKOW, *Schilderungen aus dem Kaukasus.*

zwölf Jahre darauf bemächtigten sich die Mongolen, welche gegen Russland zogen, Grusiens; im xiv. Jahrhundert verheerte Timur sechsmal Grusien; im xvi. Jahrhundert eroberte der persische Schah Ismail Grusien; die Kirchen wurden zerstört und in der Festung von Tiflis eine Moschee errichtet. Im xvi. Jahrhundert gelangt Grusien bald in die Hände der Perser, bald in die Hände der Türken, bis endlich die grusinischen Könige sich zum Islam bekehren und Vasallen der persischen Herrscher werden. Im Jahre 1616 unter dem grausamen Schah Abbas i. flossen in Grusien Ströme von Blut. Hunderttausende wurden in die Gefangenschaft geschleppt, während Siebzigtausend dem Tode zum Opfer fielen. Im Jahre 1795 versetzte der Wütherich Agha-Muhammed-Khan der Unabhängigkeit Grusiens den Todesstoss. Dieser persische Schah hat im wahren Sinne des Wortes mit Feuer und Schwert das ganze Land dem Boden gleich gemacht.

Am Anfange des xix. Jahrhunderts ging Grusien an Russland über. Der Verkehr Grusiens mit Russland reicht wohl schon in's ix.—x. Jahrhundert zurück; für den Verkehr im xi.—xii. haben wir bestimmte Zeugnisse. Aus der russischen Chronik erfahren wir, dass der russische Fürst Isiaslaw Mstislawitsch im Jahre 1154 eine Prinzessin ‚aus Obez' geheiratet hat. Diese Prinzessin war die Tochter des grusinischen Königs Demetrius i. (1125—1154).[1] Die Urenkelin dieses Königs, die Königin Tamara (1184—1212) vermählte sich auf Anrathen der Geistlichkeit und des Adels mit dem russischen Fürsten Georgius, dem Sohne des Andreas Bogoljubsky, der vor den Verfolgungen seines Oheims Wsjewolod bei den Kiptschaken Zuflucht gesucht hatte.[2] Es war eine unglückliche Ehe. Nach drei Jahren, nach der Berechnung des Historikers des Prinzen Wachuschti oder nach fünf Jahren, wie Brosset meint, musste Georgius eine Reise nach Constantinopel antreten und im Jahre 1196 verliess er Grusien

[1] Butkow, *Nord. Archiv* 1825, Brosset, *Addit. et Eccl.* p. 280, Karamzin, *Geschichte* ii, 265.

[2] Brosset, ‚Notice sur le mari russe de Thamar, reine de Géorgie. *Bul. hist.-philol.,* t. i (1844), col. 209—229, No. 14—15, émis le 12 Septembre 1843 und dessen Mittheilungen über Tamara.

für immer. Nachdem das russische Fürstenthum in Tmutarakan gefallen und Russland von den Mongolen erobert worden war, bricht der Verkehr zwischen Russland und Grusien fast gänzlich ab. Während des ganzen Zeitraumes vom xiii. bis zur zweiten Hälfte des xvi. Jahrhunderts hören wir nur einmal von einem solchen Verkehr unter dem Grossfürsten Iwan iii. (im Jahre 1491—1492), obwohl wir annehmen dürfen, dass diese Länder öfters sich näherten.[1] Nachdem die Königreiche Kasan und Astrachan von Moskau erobert worden waren, werden die Beziehungen zwischen Russland und Grusien wieder rege betrieben. Im Jahre 1557 bat der grusinische König durch tscherkessische Gesandte Iwan iv. um Hilfe. Ferner erfahren wir aus einem Decret vom Jahre 1641, dass Leon, der König von Kachetin im Jahre 1564 vom König Iwan iv. ‚unter seine königliche Hand' aufgenommen worden war. Auch unter der Regierung des Königs Theodor und Boris besteht zwischen Russland und Grusien ein beständiger Verkehr. Im Jahre 1586 wollte Alexander ii. in ein Lehnverhältniss zu Russland treten, und zwar verpflichtete er sich für die ihm von Russland zu leistende Hilfe einen jährlichen Tribut in Naturerzeugnissen zu senden. Es kam ein Vertrag zu Stande, worauf Russland Grusien auf die Bitte des Königs Alexander zuerst gegen Schewkala Hilfe leistete. Im Jahre 1589/90 sendete Russland ein Heer unter dem Oberbefehl der terskischen Feldherren, im Jahre 1591 den Fürsten Zasjekin, im Jahre 1593 den Fürsten Chworostinin. Im Jahre 1601 wiederholen der König Alexander und dessen Nachfolger David den Eid der Treue dem moskovitischen Könige vor seinen Gesandten in Folge des Regierungsantrittes des Königs Boris. Die Gesandten, welche im Jahre 1604 den Tribut einheben sollten, hatten den Auftrag unter den grusinischen Prinzen und Prinzessinen Umschau wegen einer passenden Partie für die Kinder Boris' zu halten. Diese Gesandten, Namens Tatischtew und Iwanow, brachten auch die Nachricht, dass der kartalinische König sich als Vasalle des russischen Herrschers Boris Godunow erklärt. Weniger geeignet zur Fortsetzung

[1] Bjelokurow, *Die Beziehungen zwischen Russland und dem Kaukasus*, 1889.

freundschaftlicher Beziehungen war die bewegte Zeit, welche nach dem Tode Boris für das moskovitische Reich einbricht, und sie werden erst nach dem Regierungsantritte des Königs Michael wieder aufgenommen. Im Jahre 1621 erbitten die Könige Georgius III. von Imeretien und Mamius II. von Gurien vom Könige Michael Theodorowitsch Schutz und Hilfe; im Jahre 1636 leistet der König von Mingrelien Dadian Lewan II. dem Michael den Eid der Unterthanentreue; im Jahre 1639 leistet denselben Eid der kachetinische König. Dieser Eid wird von den grusinischen Königen mehrmals wiederholt bei der Gelegenheit eines jeweiligen Thronwechsels, sei es in Grusien, sei es in Russland.[1]

Einen entscheidenden Schritt zur Befestigung der russischen Herrschaft in Grusien that bei seinem Regierungsantritte der König Iraklius II., geboren am 7. November 1721. Iraklius II. wurde von Nadir-Schah wegen seiner tapferen Gegenwehr gegen die Türken zum Könige von Kartalinien ernannt und gelangte noch ausserdem nach dem Tode seines Vaters Teimuras II. in den Besitz des kachetinischen Thrones. Er betheiligte sich am ersten Kriege mit der Türkei, worauf Grusien auf Grund des in Kutschuk-Kainardschi geschlossenen Friedens sich von der Oberhoheit der Türkei befreite, während Imeretien und Mingrelien als unabhängig unter der Herrschaft ihrer eigenen Könige erklärt wurden. Am 24. Juli 1783 kam in Georgiewsk der Vertrag zu Stande, auf Grund dessen Iraklius II. zu Russland in ein Lehensverhältniss trat, wogegen Russland die Verpflichtung übernahm, Grusien und die dort regierende Herrscherfamilie zu schützen, aber in die innere Verwaltung des Reiches sich nicht zu mengen, das Amt und die Würde eines Katholikos aufrechtzuerhalten und dem Lande seine eigene Münze zu lassen.[2] Russland vertraten bei diesem Vertrage General-Lieutenant P. S. Potemkin und Major Tamara,[3] Grusien dagegen Fürst J. K. Bagration, General-Adjutant Fürst Garsewan Tschawtschawadze und der der

---

[1] Brosset, *Die Correspondenz der grusin. Könige mit den russischen Kaisern.*

[2] ‚Grusinische Angelegenheiten' *M. Ar. M. J. D.*

[3] Butkow II, 127.

russischen Sprache mächtige Archimandrit Gaios.[1] Die Nachricht, dass das zum Plündern und Rauben am besten geeignete Grusien nunmehr sich unter dem Schutze des mächtigen russischen Reiches befinde, erbitterte die muselmanischen Reiche. Agha-Mohammed-Khan, der grausame Schah von Persien, wollte für den angeblichen Verrath blutige Rache nehmen. Im Jahre 1795 fiel er in's Land ein und verheerte Alles mit Feuer und Schwert; 70.000 Personen büssten ihr Leben ein und 100.000 schleppte er in die Gefangenschaft. Bald darauf, ehe Grusien sich von diesem furchtbaren Schlage erholt hatte, starb der König Iraklius II. in der Stadt Telau am 11. Januar 1798. Den Thron bestieg der auf Grund des § 3 des Vertrages von 1783 von Paul I. bestätigte Georgius XII. Sein Sohn David wurde zum Thronfolger bestimmt.[3] Innere Unruhen veranlassten Georgius XII. sein Reich an den russischen Staat gänzlich abzutreten unter der Bedingung, dass der Thronfolger des grusinischen Reiches den Königstitel behalten dürfe.[4] Im Jahre 1801 während der Regierung Alexander I. wurde Grusien dem russischen Reiche officiell einverleibt und im Jahre 1802 leisteten die Prinzen, die Geistlichkeit, der Adel und die ganze übrige Bevölkerung den Eid der Treue dem russischen Kaiser. Wir wollen noch die schönen Worte des kaiserlichen Erlasses anführen, wo es heisst: ‚Nicht wollen wir des Besitzes und der Habsucht wegen die Grenzen der grössten Weltmonarchie noch weiter ausdehnen, sondern unsere Ehre, Würde und Menschlichkeit gebieten es uns die Verwaltung des grusinischen Reiches zu übernehmen. Indem wir dem Flehen der Leidenden willig unser Ohr leihen, um ihren Leiden ein Ende zu machen, wollen wir dem Lande eine Verfassung geben, welche dem Gesetze seine Geltung verschafft und den Einwohnern Sicherheit und Ruhe gewährt.‘

So hat sich Grusien freiwillig Russland angeschlossen und ist dessen Vorposten in Asien geworden.

---

[1] Dubrovin, *Gesch. d. Kriege im Kaukasus* II, 7.

[2] Butkow 122—133, Dubrovin 9—10.

[3] Dubrovin III, 245.

[4] Dubrovin III, 335.

Šâjeḳ, der Satyriker des Vagabundenlebens in Irân.

Von

Dr. Alexander von Kegl.

Die modern-persischen Dichter sind in der Regel, wie ich schon bemerkt habe, Sklaven des Herkömmlichen.[1] Grosse Varietät der besungenen Gegenstände kann man ihnen nicht nachrühmen. Es verräth darum immer einen selbständigen, wenn auch noch keinen grossen Geist, wenn man einen derselben neue, noch nicht breitgetretene Pfade einschlagen sieht.

Solch ein Neuerer ist der Poet Šâjeḳ. Ueber seine Lebensumstände kann man leider nichts Sicheres berichten.[2] Er scheint das Leben der persischen Bettler aus eigener Erfahrung zu kennen. Wenn auch kein Bettler selbst, so hat er doch gewiss viele Schulden gehabt. In einem seiner Verse drückt er sich diesbezüglich so aus: ‚Lass uns ja nicht, o Gott! hienieden in dieser Welt unter der Schuldenlast sterben‘ *(beh zîr kirẓ ej χâlik memîrân der ǵihân mârâ)*. An einer andern Stelle seines Diwâns beklagt er sich über seine Gläubiger, dass sie ihm keine Ruhe lassen — er müsse sich vor ihnen irgendwohin flüchten.[3] Aus einigen seiner Gedichte kann man mit einem gewissen Grad der Wahrscheinlichkeit folgern, dass Gîlân seine Heimat war. Seine Gedichtsammlung muss er während der

---

[1] Vgl. diese *Zeitschrift* Bd. vi, S. 157.

[2] Möglicherweise identisch mit شایق سنندجی, der, in Kurdistân als Richter wirkend, einige Lobgedichte verfasst haben soll. *Meǵma‘ el-fuṣeḥâ* ii, S. 246.

[3] قرضخواهان مرا فرار دهند * منزلمرا كدام ديار دهند

Regierung des jetzigen Herrschers geschrieben haben, weil er gelegenheitlich den Schah Nasreddin lobt.

Šâjeḳ's Gedichte, in denen er das Bettelwesen seiner Zeit satyrisirt, sind in einer volksthümlichen, leichtverständlichen Sprache abgefasst. Eine Anzahl charakteristischer Verse aus seinem Diwân habe ich während meines Aufenthaltes in der Hauptstadt Persiens im Jahre 1889 nach der Mittheilung eines jungen Persers, Namens Abulfaẓl, zu Papier gebracht. Er las mir die Gedichte laut vor. Ich habe dieselben in Transcription niedergeschrieben, um eine Probe der modernen persischen Aussprache zu haben. In den folgenden Zeilen will ich aber, um das Verständniss derselben zu erleichtern, durchgängig die arabische Schrift und die wissenschaftliche Transscription anwenden.

In den Anfangsversen seines Diwâns erzählt Šâjeḳ umständlich, dass seine Vorgänger schon Alles besungen haben; kein Gegenstand sei unbehandelt geblieben *(neh mândeh meṭlebî tâ men bigûjem)*. Was sollte er besingen? Da fällt ihm ein, dass noch eine Geschichte intact (jungfräulich) geblieben ist, nämlich die des Bettlers *(buved jek dâstânî ez gedâ bikr)*. Die ganze Welt sei voll von Vagabunden. Das Bettelvolk belästigt allerwärts die Menschen, und niemand hat noch die Idee gehabt, die Eigenschaften desselben in einem poetischen Werke zu schildern. Er scheint aber sich dann des von ihm gewählten ungewöhnlichen und nicht eben erhabenen Gegenstandes zu schämen: ‚Bin ein armer Schuldner, und meine Poesie ist wenig geliebt! — Wenn ich meine Schuld bezahlen kann und der Tod mich leben lässt, dann werde ich einen würdigeren Gegenstand: die Begebenheiten Kerbelâ's erzählen. Da wird man Šâjeḳ's Gedichte besser geniessen können.‘ Er betheuert wiederholt, dass das, was er schreibt, die reine Wahrheit und keine poetische Uebertreibung ist. ‚Man nehme an meinen Worten keinen Anstoss. Ich sage nur das, was über alle Zweifel erhaben ganz so ist, wie ich es schildere.‘

Šâjeḳ geisselt unbarmherzig den herumirrenden Bettler. Dem Bettelmanne spricht er alle guten löblichen Eigenschaften ab. Natürlich nur dem arbeitsfähigen Taugenichts. Mit dem wirklichen noth-

gezwungenen Bettler hat unser Dichter auch ein wenig Mitleid. Einem solchen erlaubt er das Betteln *(sa'îl i šeẖs i miskînrâ nebâšed nen' der 'alem)*. Dabei macht er die Bemerkung, dass er seinerseits, obgleich ohne Vermögen, sich nie der Bettelei schuldig gemacht hat *(hergiz men nekerdem der ǵihân în kâr)*. So sehr verachtet er den Pauperismus, dass er es ganz in der Ordnung findet, wenn man ihn selbst als einen Armen meidet. Man muss sich ja vor diesen Bettelsackträgern in Acht nehmen (im Original *zenbîldûšân* ‚Korbtragenden'). Der professionelle Bettler ist kein guter Moslim. ‚Vom Sonnenaufgange bis zur Mitte der Nacht geht der Bettler herum und denkt nicht ans Beten. Warum ist abgeschafft worden der Erwerb in dieser Welt? Jedermann ist ein Bettler geworden und schämt sich dessen nicht. Wenn auch einige Bettler wirklich arm und schwach sind — manche sind unter ihnen Reiche, Rüstige und grosse Gelehrte.[1] Die Bettelei entwürdigt den Menschen. Das Betteln erniedrigt den Menschen. Die Bettelei verdunkelt den hellen Tag. Der Erwerb eines Bettlers ist in der That dem Unglücke gleich zu achten. Man sollte auf diesen krummen Weg nicht erpicht sein. Das Betteln vergilbt die Gesichtsfarbe des Menschen. Wie könnte dasselbe für einen menschlichen Erwerb gelten? Mag der Bettelmann noch so eingenommen sein für seine Kunst — das Glück dieses Weges kann lange nicht dauern!' (im Original ‚zwei Tage' *dû rûz*).[2]

Der Bettler kann unmöglich seiner zur zweiten Natur gewordenen Lebensweise untreu werden. ‚Wenn auch der Bettler so reich wird an Juwelen und Perlen wie Karun — das Betteln bleibt sein Handwerk, weil er einmal sich daran gewöhnt hat. Der erhitzten

---

[1]
از اوّل طلوع الی نصفِ شب گـــدا * در گردش است نیست بفکرِ عبادتـــی
منسوخ گشت ازچه سبب کسب درجهان * هرکس گدا شد است ندارد خجالتـــی
بعضِ گدا اگرچه فقیراند وعاجزانـــد * برخی غنی وکارگراند وعلامتـــی

[2]
گدای آدمیرا میکند خـــوار * گدای روزِ روشنرا کند تـــار
گدای در حقیقت نکبتی هست * نباید گشت از این راهِ کج مست
گدای رنگِ آدمرا کنـــد زرد * کجا باشد گدای پیشهٔ مـــرد
گدا گر از گدایش قودوز اسـت * وفا دولتِ اینراه دو روز اسـت

Schlange gleicht der gierige Bettler, wenn er sich allerwärts begiebt. Du kannst ihm dein ganzes Hab und Gut verschenken — noch bevor er deine Pforte verlässt, wird er sich über dich beklagen.'[1]

Wer das Bettelwesen Persiens, wenn auch nur oberflächlich zu kennen Gelegenheit gehabt hat, der wird Šâjeḳ's Entrüstung wohl begreifen. Es giebt da eine ungeheuere Menge von Bettelmännern aller Art. Das Bettelwesen ist eine Landplage geworden. Die Bettler sind sehr unverschämt und fordern viel. Nur wenige bitten mit einem *jek čîz bemen bedeh* (,gieb mir etwas'), meistens geben sie die geforderte Summe selbst an. — Ein Graubart von einem Bettler z. B. hat von mir immer mit den Worten: *jek hezâr bemen bedeh* (,gieb mir einen Krân,' d. i. tausend Dinâr) gebettelt und murrte laut, wenn er weniger erhielt.

Natürlich muss man das gewöhnliche Bettlergesindel von den religiösen Corporationen angehörenden Derwischen wohl unterscheiden. — Šâjeḳ verspottet und geisselt nur das gemeine Vagabundenwesen und hütet sich, die Derwischenschar anzugreifen.

Nach seiner Aeusserung giebt es keine grössere Plage als das Bettlerwesen *(belâî ez gedâ bedter belâ nîst)*. In einigen Poemen lässt er den Vagabunden für sich allein sprechen. Diese Bettlerlieder beginnen fast immer mit einem *mîrevem*. Z. B. ,Ich werde mich nach Reštabâd begeben. Da kriege ich Kedsch (eine Art wohlfeiler Seide) und werde aller Leiden los.'[2] Alle diese Gedichte sind sehr eintönig. Der Landstreicher beabsichtigt immer einen Ausflug irgendwohin zu unternehmen. Einmal nach Schehrestân, wo er, um die Hitze des Sommers ertragen zu können, von Allâh Hilfe bittet. Ein anderes Mal nennt er einige persische Dörfer wie Hadschekin und Tâzâbad, wo er hofft seine Börse füllen zu können und sein Herz zu erfreuen *(kîseh râ pur kunem dilrâ šâd)*. Der Bettler ist in Šâjeḳ's

---

[1]
قارون شود اگرچه گدا از درّ وگوهر * کسبش گدای است که چون کرده عادتی
وقتی گدا روانهٔ هر مملکت شود * مانند اژدهاست که دارد حرارتی
بخشی باو اگرچه تمامِ غنیمت * نگذشته از درت زتو دارد شکایتی

[2] میروم من به سمت رشتآباد * کج بگیرم زغم شوم آزاد

Versen besonders erpicht auf Seide; wenn er Kedsch nicht kriegen kann, so begnügt er sich auch mit Lâs (Seide gemeinster Art, noch werthloser als Kedsch). Nach unserm Satyriker giebt es einige irânische Provinzen und Städte, welche wegen der übergrossen Anzahl des dort zusammengerotteten Bettelgesindels eine Art der Berühmtheit erlangt haben.[1] So die Stadt Rescht *(bâšed bemulki rešt hemîšeh pur ez gedâ)*. In einem andern diesbezüglichen Verse findet er es passend, die Versammlung des dortigen Bettlergesindels mit der Menschenmenge des Auferstehungstages zu vergleichen. ‚Die Versammlung der Bettler zu Rescht nimmt sich so aus, wie die grösste Versammlung (d. h. am Auferstehungstage). O, ihr Schîʿiten! Mag der Bettelmann so träge sein wie der Faullenzer von Bagdad, wenn es heisst etwas zu verrichten oder zu arbeiten; — aber ihr sollt es wissen, Schîʿiten, wenn es darauf ankommt zu essen, da verzehrt er alles mit Heisshunger (oder gleich dem Seidenwurme, wenn man die Bedeutung ‚Seidenwurm‘ für *jûḫâ*, was in allen mir zugänglichen Wörterbüchern fehlt, mit weitern Belegen beglaubigen könnte). Jeder Bittende, der keine Stimme hat, wird so schön sprechen wie die singende Nachtigall, nachdem er sich nach Rescht begeben hat. — Ihr sollet, Schîʿiten, nur nach Rescht gehen, um gewiss denjenigen zu finden, der aus eurer Reihe verloren gegangen.‘[2]

Die Provinz Gîlân ist vor allen anderen Gegenden des Reiches bedroht von dem Vagabundengesindel. — Šâjeḳ wendet sich daher zu Gott mit der Bitte, dass der Allmächtige den Bettler auf den rechten Weg führen möge: damit wäre Gîlân und Rescht befreit von der Bettlerplage. ‚O Herr, aus Gnade mache die Führung auf den rechten Weg dem Bettelmanne zu Theil. Da wird jede Provinz sicher gestellt gegen die Hand des Bettlers. Besonders die Stadt

[1] Vgl. diese *Zeitschrift*, Bd. IV, S. 174.

[2]

درمُلكِ رشت صوره گَداهاست شيعيان * مانندهٔ محشرهٔ كبرى شيعيـــــــان
باشد گَدا چه تنبلِ بغداد وقتِ كـار * اما بوقتِ اكل چه يوخاست شيعيان
هر سائلى كه صوت ندارد بروزگـــــار * درملك رشت بلبل ساراست شيعيان
مفقود گَر شود زشماها كسى يقيـــن * بايد رويد شت كه پيداست شيعيان

Rescht, wo die Bewohner Tag und Nacht wegen des Bettlers sich keine Stunde Ruhe gönnen können. Verlängere, o Herr, das Leben der Gilaner; dann mögen sie alle sich des Wohllebens erfreuen.‘[1] An einer andern Stelle schildert Šâjeḳ die traurige Lage der Gîlâner, weil die von allen Seiten heranströmenden Bettler ihr Leben verbittern. Die Bettler jammern so laut, dass vor Schreck die die Erde Tragenden (Stier und Fisch) zittern *(ez ân heibet bîlerzed gâv u mâhî)*.

Die grosse Plage sehend, hat unser Dichter ein Mittel e·dacht, womit man nach ihm mit Leichtigkeit die Bettelei abschaffen kann. Diese sicherheilende Arznei ist — der Stock. Šâjeḳ weiss nichts von der Theorie eines LOMBROSO, der mit seinem bekannten Werke *L'uomo delinquente* eine Revolution in der Rechtsphilosophie verursacht hat. Er sieht in dem rüstigen Müssiggänger einen Faullenzer, den man mit Prügel zum Erwerben treiben und in ein nützliches Mitglied der menschlichen Gesellschaft verwandeln könnte. ‚Man muss sie so lange schlagen bis alle ihre Glieder mürbe werden (wörtlich: zerstückelt werden). Man kann sagen, wo keine Widerspenstigkeit vorkommt, da giebt es Gehorsam. O Schî'iten! Der Hals des Bettlers ist immer gebückt. Trotzdem glaubt er in seiner Bettelei eine Art der Tapferkeit zu besitzen. Schon viele schöne Verse haben die Poeten gedichtet. Aber es wurden noch nie die Bettler besungen.‘[2] Man sollte, nach der Meinung Šâjeḳ's, erstens den Bettelmann ermahnen, ihn zu überreden suchen und erst dann, wenn er sich nicht bessert, das drastische Heilmittel, den Stock, bei ihm anwenden. ‚Ermahnet den Bettler, o ihr Schî'iten, dass er auf seine Lebensweise verzichte. Behandelt ihn übel, falls er der Ermahnung keine Folge leistet. Dann wird er mittels Schmerzen dazu gebracht, seinen schändlichen Weg

---

[1] یارب ز لطفِ خود بگدا کن هدایتی * ایمن شود زدستِ گدا هر ولایتی
تخصیص شهرِ رشت که خلقش بروزوشب * آسوده از بلای گدانیست ساعتی
یارب تو عمرِ مردمِ گیلان زیاد کن * باشند جمله مردم صاحب سهاوتی

[2] باید زنند خرد شود عضوشان همه * گویا که معصیت نبود هست طاعتی
ای شیعیان همیشه گدا گردنش کجست * داند ولی گدای خودرا شجاعتی
گفتند شاعران بسی شعرها خوب * اما نشد رقم زگداها روایتی

zu verlassen. So lange dieses schamlose Bettelvolk seinen Unfug treibt, muss man sehr viel Unangenehmes erdulden.‘[1] In gleichem Sinne spricht sich Šâjeḳ aus in einem andern Gedichte seines Diwâns. ‚Die Arznei der Bettelei ist der Stock! Die Schande hilft wenig. Wo man den Bettler sieht, muss man nach dem Stocke greifen. Wenn man sie gehörig durchprügelt, dann wird jeder Bettler sich einen ehrlichen Erwerb wählen.‘

---

[1] تا اینکه از گدای خود بگذرد گدا * ای شیعیان کنید گدارا دلالتی
ناکس کنید کرچه دلالت نکرده شود *افتد ز راهِٔ باطلِ خود از جراحتی
تا زندگیست در ره آنقوم بی حیاء * کی میتوان کشید همیشه حسارتی

Anzeigen.

MAX MÜLLER. *Die Wissenschaft der Sprache.* Vom Verfasser autorisirte deutsche Ausgabe, besorgt durch R. FICK und W. WISCHMANN. Zwei Bände. Leipzig 1892.

Wenn man ein Buch, von dem man vor zwanzig Jahren entzückt war, wieder zur Hand nimmt, so kommt es wohl selten vor, dass sich der alte Enthusiasmus wieder einstellt, und so geht es dem Referenten mit der Neuauflage oder vielmehr Neubearbeitung von M. MÜLLER's *Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache,* die bei ihrem ersten Erscheinen vor dreissig Jahren ein so berechtigtes Aufsehen erregten und der Sprachwissenschaft mehr Freunde geworben haben, als ein Dutzend gelehrter Werke, die nur den Fachmann interessiren. Der Verfasser hat den Titel geändert ‚um diese neue Ausgabe von den früheren noch deutlicher zu unterscheiden' (B. I, p. IV), vergleicht man jedoch den Inhalt und die Anordnung der BÖTTGER'schen Uebersetzung der *Vorlesungen* (1863—1866) mit der neuen Ausgabe, so überzeugt man sich sofort, dass der Fonds des Werkes derselbe geblieben ist, was besonders beim zweiten Bande auffällig hervortritt, und dass andrerseits die Aenderungen nicht grösser sind, als sie sich bei einem gewissenhaften Herausgeber einer neuen Auflage von selbst verstehen. Gerade hierin scheint jedoch dem Referenten der Verfasser zu wenig gethan zu haben, indem er einestheils ganze Partien des alten Werkes in voller Ausführlichkeit herübernahm, die — und hiebei möge das Verdienst M. MÜLLER's gebührend hervorgehoben werden — längst zu Gemeinplätzen aller

Gebildeten geworden sind, wie, dass die Lautlehre die Grundlage der vergleichenden Philologie bildet, die Betonung der Nothwendigkeit des Studiums neuerer Sprachen für den, der sich mit todten Sprachen beschäftigt u. A. Die Behauptung des Verfassers, dass er dies deshalb gethan habe, ‚um zu erklären, warum Vieles, was in meinen Vorlesungen jetzt überflüssig und ermüdend scheinen könnte, vor dreissig Jahren unumgänglich nothwendig war,' ist das beste Eingeständniss, dass sie in der Neubearbeitung gekürzt oder gestrichen werden mussten.

Anderntheils erklärt der Verfasser (B. I, p. XXII), dass es ihm bei seinen auf die allgemeinen Principien der Sprachwissenschaft gerichteten Vorlesungen unmöglich war, über die Arbeiten neuerer Gelehrten so eingehend zu berichten, wie sie es verdienten. Es muss aber doch jeden mit der Sache Vertrauten befremden, dass in dem 1. Capitel des I. Bandes, in dem M. MÜLLER seine Ansicht zu begründen sucht, dass die Sprachwissenschaft eine Naturwissenschaft sei, die ausführliche Darstellung dieser Frage in FRIEDR. MÜLLER's *Grundriss der Sprachwissenschaft* (B. I, Ab. 1, pp. 10 ff.), der, wie ich glaube mit der Mehrheit der Sprachforscher, mit der Zuweisung der Sprachwissenschaft zu den Geisteswissenschaften schliesst, gar nicht erwähnt wird.

Der Ansicht M. MÜLLER's, dass die Wurzeln ‚einfach als letzte Thatsachen hinzunehmen seien' (B. II, p. 356) vermag ich nicht zuzustimmen, da ich in dieser Frage mich vollständig zum Standpunkte FR. MÜLLER's bekannt habe, der die von der Sprachwissenschaft erschlossenen Wurzeln für Abstractionen erklärt. (Siehe meinen Aufsatz ‚Le gouna inverse' in den *Mém. Soc. Ling.* VIII, 97 und meine Anzeige von M. MÜLLER's *Physische Religion* in *WZKM.* VII, 97.) Uebrigens räumt M. MÜLLER selbst ein, dass ‚vom logischen Gesichtspunkt aus betrachtet eine Wurzel, sobald sie als Nomen oder Verb gebraucht wird, nicht länger Wurzel genannt werden könne' (B. I, p. 341) und citirt zu seinen Gunsten (!) POTT, der erklärt, dass ‚Wurzeln als solche noch des Stempels von Wörtern entbehren' (B. II, p. 360).

Auch der Behauptung, dass die Wurzeln (oder sagen wir besser Urwörter) allgemeine, nicht besondere Ideen ausgedrückt hätten, muss ich widersprechen (B. I, p. 486), da ich vollkommen auf Seite der auch von Müller citirten Philosophen Locke, Adam Smith u. A. stehe, die bei der Erklärung von den Anfängen des Sprechens von den Individuen ausgehen. M. Müller sucht die beiden Standpunkte zu vereinigen, indem er behauptet (B. I, p. 492), dass zwar die einzelne, individuelle Höhle allen Höhlen den Namen gegeben habe, dass jedoch zur Bildung des Namens der ersten ‚die allgemeine Idee des Bedeckens schon im Geiste vorhanden war‘. Beobachtet man jedoch das Erwachen der Intelligenz bei einem Kinde, so überzeugt man sich leicht, dass es gerade das Individuum zuerst und allein percipirt, dass die nächste Stufe das Identificiren oder Verwechseln des zuerst erkannten Individuums mit andern ist, woraus sich als tertiäre geistige Thätigkeit der so complex als möglich zu denkende Begriff ‚Höhle sein‘ entwickelt. Meiner Ansicht nach drückte also das Urwort, von dem das lat. *cavea* herstammt, nicht eine allgemeine, sondern eine specielle, ich möchte sagen individualisirte Idee aus (vgl. Bréal, *Mél.* p. 405).

Einer gründlichen Umarbeitung hätte das dritte Capitel des zweiten Bandes bedurft, das von der Bildung der Laute handelt; die blosse Erwähnung der Namen eines Techmer (p. 87), Sievers, Vietor u. A. (p. 116) hilft darüber nicht hinweg, dass ihre Werke und Ansichten nicht weiter berücksichtigt wurden. Ich erwähne beispielsweise nur die falsche Ansicht von den mouillirten Consonanten (B. II, p. 152), die als Doppellaute erklärt werden.

Dagegen hat das Capitel über das Lautverschiebungsgesetz im zweiten Bande eine bedeutende Erweiterung dadurch erfahren, dass die Theorien von Grassmann, Verner und Paul kurz dargelegt werden. Der Verfasser verwirft die Hypothese des Ersteren von dem Vorhandensein von Wurzeln mit zwei Aspiraten (p. 255), ich verstehe jedoch nicht, durch welche sicheren Beispiele sich die von ihm vorgeschlagene Lösung der Schwierigkeit, es soll nämlich einem indischen *dih* ein griechisches τιχ direct entsprechen, stützen liesse. Die Hy-

pothese des Referenten, die derselbe in seinem Buche über die Verschlusslaute (Graz 1881, pp. 63 ff.) auseinandergesetzt hat und die die Zustimmung POTT's (*K. Z.* XXVI, 179) fand, wird von M. MÜLLER mit Stillschweigen übergangen, obgleich es keinen Zweifel unterliegt, dass das von GRASSMANN zur Erklärung des goth. *biuga* ersonnene **bhugh* durch das nach des Referenten Theorie allein richtige *bhuk* zu ersetzen sei, vgl. althochdeutsch *buhil.* Ebenso konnte bezüglich des goth. *dags* (p. 257) erwähnt werden, dass dasselbe ebensogut wie auf **dhagh,* auf **dhokós* sich zurückführen lässt, und dass schon BENFEY (*Gr. Wrzl.* II, 216) lat. *fax* dazu gestellt hat.[1]

Wenig klar für einen mit der Sache nicht Vertrauten sind die Bemerkungen des Verfassers über die Natur des Pehlevi (B. I, p. 268). Während es einerseits heisst, dass die semitischen Logogramme Huzvaresh genannt werden, findet sich auf der nächsten Seite die Bemerkung, dass mit diesem Worte der Gebrauch, die semitischen Logogramme mit den entsprechenden persischen Worten zu übersetzen, bezeichnet wurde. Die Ansicht einiger der competentesten Gelehrten, denen auch Referent sich angeschlossen hat,[2] dass man überhaupt von Logogrammen in diesem Falle nicht reden dürfe, wird nicht erwähnt.

Es wäre nun aber Unrecht, diese Anzeige zu schliessen, ohne auf die grossen Vorzüge, die das MÜLLER'sche Werk zu einem populären im besten Sinne des Wortes machen, hinzuweisen. Selbst der Fachgelehrte wird da, wo nicht persönliche Ueberzeugungen hindernd einwirken, seine Freude an der meisterhaften Darstellung haben. In dieser Beziehung haben Referenten besonders die Capitel III, V und VI des ersten Bandes angesprochen, in denen die Entwicklung der

---

[1] Siehe Referent in JAGIĆ' *Archiv f. slav. Phil.* XII, 308.

[2] *WZKM.* III, 319. Was die Etymologie des Wortes *Huzvaresh*, das auch als *Huzvanesh* erscheint, betrifft, so möchte ich dasselbe mit *huzvan* ‚Zunge' in Verbindung bringen, woran das Abstractsuffix *esh* oder *eshn* trat; vgl. z. B. *zafan* neben *zafare*. Darnach könnte man es am besten durch ‚lingualisatio' wiedergeben, ein ganz passender Ausdruck für die Methode, statt des geschriebenen Wortes ein Synonymum einer anderen Sprache auszusprechen. In dem anlautenden *hu* sah man später das Wort *hu* ‚gut' und liess es deshalb auch fort.

Grammatik bei Griechen und Römern und das allmählige Bekanntwerden des Sanskrit geschildert werden. Im zweiten Bande sind es besonders die letzten Capitel, die mythologische Fragen behandeln, in denen die umfassende Gelehrsamkeit des Verfassers im Bunde mit der glänzenden Form den Leser immer wieder zu fesseln weiss.

J. Kirste.

A. Winter. *Çivādityi Saptapadārthī.* Lipsiae 1893.

Das Büchlein wird Allen willkommen sein, die sich mit indischer Philosophie beschäftigen, da es eine kurze, aber präcise Uebersicht der Grundlehren des reinen Vaiçeshika-Systems gibt. Çivāditya, der Verfasser des Werkchens, lebte im 12. Jahrhundert und hat sich bei Abfassung desselben offenbar von pädagogischen Rücksichten leiten lassen, da er, wie es die indische Methode des Auswendiglernens empfahl, seinen Stoff in zwei Abschnitten vorführt, deren erster die Aufzählung, der zweite die Definitionen der Kategorien gibt. Es erscheint mir fraglich, ob der Herausgeber Recht daran gethan hat, diese Anordnung zu der seinigen zu machen, da daraus für den europäischen Leser der Uebelstand erwächst, beständig zwei nacheinander gedruckte Sanskrittexte, zwei ebenso angeordnete Uebersetzungen und schliesslich noch die am Schlusse gedruckten Anmerkungen zu consultiren. Der zweite Abschnitt gibt nämlich die Definitionen genau in der Reihenfolge des ersten Abschnittes, und es wäre gewiss übersichtlicher gewesen, an die Nennung einer Kategorie gleich ihre Definition, vielleicht in anderem Satze, zu fügen. Nehmen wir z. B. den Anfang des iii. Capitels, der dem Anfang des xxii. entspricht.[1] An der ersten Stelle heisst es: ‚Das Aussehen ist siebenfach in Folge des Unterschiedes von weiss, roth, gelb, schwarz, grün, braun, bunt;' an der zweiten, welche die Kategorie ‚Aussehen' *(rūpa)* definirt: ‚Die Definition der sieben: Weiss u. s. w. beruht auf ihrem Weisssein u. s. w.' Ich glaube kaum, dass

[1] Die Capiteleintheilung stammt vom Herausgeber.

Jemand die Uebersetzung der zweiten Stelle, wie sie der Herausgeber gibt, verstehen wird, ohne die erste vor sich zu haben; sie lautet: ‚(Colorum) septum definitiones albi ceterorum fiunt generibus albi ceterorum (colorum) communibus' (p. 9). Dies bringt mich auf den Uebelstand, den der Herausgeber allerdings selbst am meisten beklagt (pp. viii ff.), dass er gezwungen war, lateinisch zu übersetzen, obgleich das Lateinische am allerwenigsten geeignet ist, die philosophischen Ideen der Inder wiederzugeben. Unter dem Bestreben, deutlich zu sein, leidet dann auch häufig die Treue der Uebersetzung, so wenn er (Cap. i) *pradhvaṁsābhāva* mit [non-existentia] ‚interitu effecta' wiedergibt, obgleich die Idee der Causalität im indischen Ausdruck nicht enthalten ist. Einen ganz schiefen Sinn geben auch die im nächsten Capitel hinzugefügten *aut* — *aut* bei den vier ersten Elementen, während es nur *et* oder *et* — *et* heissen durfte, wie richtig unter 10) übersetzt wird.

Der Herausgeber hat sich, wie aus den Daten erhellt, sehr eingehend mit der einschlägigen Literatur befasst, und wir möchten wünschen, dass er bald eine zusammenhängende Darstellung der Vaiçeshikalehre in modernem Gewande uns gebe.

J. Kirste.

Neumann, Karl Eugen, *Buddhistische Anthologie.* Texte aus dem Pâli-Kanon, zum ersten Mal übersetzt. Leiden, Brill 1892. xxviii und 237 S. gr. 8°. Preis Mk. 6.—.

Vor etwa zwei Jahren hatte ich Gelegenheit, zwei kleine Schriften Neumann's in den *GGA.* zu besprechen. Der scharfe Ton, in dem ich damals die zahlreichen und notorischen sachlichen Fehler rügte, galt der unbescheidenen Redeweise des Verfassers, die mit der Qualität seiner Arbeit nicht im richtigen Verhältniss stand, und der ganzen Tendenz, das Christenthum durch den Buddhismus zu ersetzen, die ich für eine verkehrte halte und deren Berechtigung ich erst dann in erneute ernste Erwägung zu ziehen gesonnen bin, wenn mir das erste von solchem Geiste durchdrungene Buch in die Hände kommen wird, das von wirklichem wissenschaftlichen Ernste zeugt.

Durch ähnliche Erwägungen sehe ich mich denn auch wieder veranlasst, NEUMANN's *Buddhistische Anthologie* hier zu kritisiren, obwohl ich mir diesmal die Mühe gern gespart hätte. Der grösseren Objectivität des Urtheils wegen wird es gut sein, wenn ich gleich in medias res gehe und in Anlehnung an die Seitenfolge des Werkes die hauptsächlichsten Irrthümer darlege, deren der Verfasser auf den etwa 130 von seinen 236 Seiten der Uebersetzung, welche ich durchgearbeitet habe, sich schuldig gemacht hat.

S. 2. ‚Zum heiter-ruhigen Gazellenhaine' soll die Uebersetzung von *yena . . . . Migâramâtu pâsâdo* sein. Hier ist zunächst *pâsâdo* mit *pasâdo* verwechselt; *pâsâdo* bezeichnet nicht ‚heitere Ruhe', sondern ‚Palast', ‚Tempel' oder ‚Haus'. Und dann ist willkürlich aus dem *Migâramâtu* ein *miga* herausgerissen, um zu ‚Gazelle' zu gelangen. *Migâramâtu* ist aber der Genitiv eines Compositums aus dem Namen *Migâra* (cf. *Mṛgâra* im Sanskrit, Minister des Königs Prasenajit) und *mâtâ* ‚Mutter'. Das Ganze bedeutet also: ‚Zum Hause der Mutter des Migâra.' Solche gewaltthätige Auseinanderreissungen und Verstümmelungen zu rügen, hatte ich schon bei der früheren Anzeige von NEUMANN Anlass. Auch in der vorliegenden Schrift finden sich noch weitere Beispiele gleicher Art, so S. 13 die Wiedergabe von *isipatane* durch ‚im Anachoretenhaine', und S. 62 die Uebersetzung von *Pâvârikambavane* mit ‚im Pâvâ'schen Mangowalde'.

Anukampaṁ upâdâya entspricht Sanskrit *kṛpâṃ kṛtvâ* und heisst immer ‚den Gefallen thun, zu . .' etc., also hier der ganze Satz: *Bhagavâ yena Rammakassa brâhmaṇassa assamo ten' upasankamatu anukampaṁ upâdâya* = ‚Der Erhabene möge mir den Gefallen thun, zur Einsiedelei des Brahmanen Rammaka hinzugehen.' Weder hier, noch an den meisten anderen Stellen in NEUMANN's Uebersetzung, wo die Wendung wiederkehrt, hat die Wiedergabe durch ‚von Mitleid bewogen' einen Sinn.

S. 3. *Bhagavantam eva kho no bhante ârabbha dhammî kathâ vippakatâ, atha Bhagavâ anuppatto* ist falsch übersetzt durch: ‚Den Erhabenen, wahrlich, haben wir in unserer Mitte! Das lehrreiche Gespräch ist zwar unvollendet, aber der Erhabene ist gekommen.' Die

Bedeutung ist vielmehr: ‚Unser frommes Gespräch, das noch im Gange war, als der Erhabene kam, drehte sich um den Erhabenen.‘

S. 6 (und analog S. 7—8) ist der wahre Sinn der längeren Auseinandersetzung ganz missverstanden. Es liegt ein Gegensatz zwischen dem Annehmen der Lehre von Anderen auf Treu und Glauben *(saddhâ)* und der eigenen Erkenntniss und Aufstellung von Doctrinen vor. Daher ist die Partie folgendermassen aufzufassen: ‚Da kam mir der Gedanke: Sicherlich hat Âḷâra Kâlâma diese Lehre nicht blos gänzlich von Anderen auf Treu und Glauben überkommen und verkündet nun (fälschlich): Ich habe sie durch eigene Erkenntniss erlangt, sondern er besitzt sie durch eigenes Schauen. Daher . . . fragte ich ihn so: Wieweit hast du . . diese Lehre durch eigene Erkenntnis gewonnen? Da verkündete mir Âḷâra Kâlâma (als die ihm eigenthümliche Doctrin) die Lehre vom Reiche der Nichtirgendetwasheit. Da dachte ich: . . . . Wohlan, auch ich will nach der selbständigen Erkenntniss der Lehre (im Gegensatz zum Auf-Treu-und-Glauben-Hinnehmen) ringen, die Âḷâra Kâlâma als Product seiner eigenen Erkenntniss verkündet.‘ Nachdem der Buddha dann dieses Ziel erreicht hat, fragt er, um sich seines wirklichen Erfolges zu vergewissern, nochmals: ‚Verkündest du in der That deine Lehre insoweit als das Resultat deines eigenen Schauens?‘ Dieser antwortet: ‚Ja.‘ Darauf erwidert Jener: ‚Auch ich habe nunmehr diese Lehre soweit durch eigene Erkenntniss mir zu eigen gemacht.‘

An diesem so klaren Sachverhalt messe man nun die unverständliche Uebersetzung, die NEUMANN uns liefert: ‚Da, ihr Jünger, dachte ich bei mir: Âlâro Kâlâmo verkündet nicht die ganze Lehre, nach seinem eigenen Glauben: Durch mich selbst erkannt und mir offenbar habe ich sie erlangt und besitze sie; sicher besitzt Âlâro Kâlâmo eine genaue Kenntniss dieser Lehre. Da nun, ihr Jünger, ging ich zu Âlâro Kâlâmo und sprach zu ihm: Inwiefern erklärst du, Freund Kâlâmo, dass wir (dieses w i r ist grammatisch ganz unmöglich) diese Lehre durch uns selbst erkannt, uns offenbar gemacht und sie erlangt haben? Darauf, ihr Jünger, verkündete Âlâro Kâlâmo die Lehre vom Reiche der Nichtwelt. Da kam mir, ihr Jünger, folgender Ge-

danke: . . . . Wie, wenn ich nun diese Lehre, von welcher Âlâro Kâlâmo sagt: Durch mich selbst erkannt und mir offenbar habe ich sie erlangt und besitze sie, mir anzueignen suchte, damit sie mir völlig klar würde? Und binnen Kurzem, ihr Jünger, ja sehr bald hatte ich diese Lehre durch mich selbst erkannt, mir offenbar gemacht, erlangt und verweilte darin. Hierauf, ihr Jünger, begab ich mich zu Âlâro Kâlâmo und sprach zu ihm: Verkündest du, Freund Kâlâmo, diese Lehre (nur) insoweit, als wir sie (jetzt) durch uns selbst erkannt, uns offenbar gemacht und erlangt haben? — Insoweit, Freund, verkündige ich sie. — Ich aber, Freund, habe sie nun insoweit erlangt.'

Ubho va santâ bedeutet: ,Zu zweien seiend (wollen wir diese Gemeinde leiten),' nicht: ,Wir beide sind vollendet (und wollen diese Asketenschar lenken).'

S. 9. *Sûpatitthaṁ* (auf einen Fluss bezogen) übersetzt N. mit ,schön gelegen'. Er scheint darin also eine ganz unmögliche Ableitung von *sthâ* zu erblicken. Es ist natürlich vielmehr das sanskr. *sûpatîrtha* = ,mit guten Stegen oder Zugängen versehen'.

S. 19 und 20. *Ayaṁ vuccati* . . *bhikkhu* ist falsch wiedergegeben mit ,ein solcher . . wird Mönch genannt'. Die wirkliche Bedeutung ist: ,Von einem solchen . . Mönche heisst es:' etc.

S. 21. *Dûrato pi kho mayaṁ âvuso âgaccheyyâma âyasmato Sâriputtasa santike* heisst nicht: ,Schon lange, o Brüder, wollten wir uns zum ehrwürdigen Sâriputto begeben,' sondern: ,Selbst von weither würden wir kommen.'

S. 23. ,Vier Arten von Nahrung der sich bewegenden oder feststehenden Lebewesen, ihr Freunde, gibt es,' ist eine ganz falsche Uebersetzung von *Cattâro 'me âvuso âhârâ bhûtânaṁ vâ sattânaṁ ṭhitiyâ sambhavesinaṁ vâ anuggahâya,* das vielmehr wiederzugeben ist mit: ,. . . Nahrung zur Lebenserhaltung der lebenden Wesen und zu Nutz und Frommen der nach Wiedergeburt verlangenden.'

S. 29. *Kâmupâdânaṁ* etc. ist nicht ,das Sichanklammern an die Lust' etc., sondern ,das Haften am Irdischen, das sich documentirt in der Sinnenlust' etc. Das *diṭṭhi* in *diṭṭhupâdânaṁ* bedeutet ausser-

dem nie ‚Vielwisserei', sondern, wenn es in tadelndem Sinne gebraucht wird, stets ‚Ketzerei'.

S. 35 und 49. *Ñâya* ist nicht ‚Erkenntniss', sondern ‚rechte Führung'. N. hat das Wort mit *ñâṇa* verwechselt.

S. 37. Wenn N. *yâvad eva ñâṇamattâya patissatimattâya* übersetzt mit ‚(‚Der Körper ist da': In diesem Gedanken ist er gesammelten Geistes), sofern er ihn allein auf die Erkenntniss, allein auf die Einsicht richtet,' so ist auch das verkehrt und zu ersetzen durch . . . ‚bis er im Inneren nur noch Erkenntniss und nur noch Sammlung ist'.

S. 39. *etaṁ anatîto* (sc. *kâyo*) ist: ‚(Der Körper) ist über solche Zustände (der Verwesung) noch nicht hinaus', nicht aber: ‚Ihn (den Körper) habe ich noch nicht überwunden.'

Die Uebersetzung von *supâṇehi vâ khajjamânaṁ* lässt N. ganz aus, oder es ist wohl vielmehr zu vermuthen, da *gijjhehi vâ khajjamânaṁ* direct vorausgeht, dass er beides in die Worte ‚von Geiern angefressenen' zusammengezogen und *supâṇa* mit *supaṇṇa* (Vogel *garuḍa*) verwechselt hat. *Supâṇa* ist aber neben *sunakha* ein anderes Aequivalent von sanskr. *çvan*. Siehe darüber schon TRENCKNER, *Pâli-Misc.* S. 59, Anm. 6.

Aṭṭhikâni . . terovassikâni ist nicht ‚ein Haufen dreijähriger Gebeine', sondern ‚über ein Jahr daliegende Gebeine'. Wie soll *tero* zu der Bedeutung ‚drei' kommen? Ganz allein durch die NEUMANN'sche Leichtfertigkeit. Dass das Wort einem *tirovarṣika* entspricht, darüber vgl. ED. MÜLLER, *The Pâli Language,* S. 8.

Nach der auf S. 49 gegebenen Anmerkung soll *anâgâmitâ* die Erlösung nach dem Tode sein. Nein, das ist sie nicht, und N. thut von Neuem dar, dass er auf seiner ureigensten Domäne, in dem Buddhismus, zuweilen ebensowenig zu Hause ist, wie in der Grammatik. Ein *anâgâmin* ist bekanntlich derjenige, der zwar nicht noch einmal als Mensch geboren werden wird, aber doch noch eine Existenz in der Brahma-Welt durchzumachen hat. An unserer Stelle ist ausserdem die Sache dadurch klar, weil ein Gegensatz zu der vorher als *aññâ* bezeichneten Arhatschaft vorliegt. Und der Arhat ist ja eben

der, der nach dem Tode definitiv erlöst wird, obgleich er sich die unumstössliche Anwartschaft darauf schon während der Lebenszeit erworben hat. Glaubt N., ein Arhat wäre immer sofort in dem Augenblick gestorben, wo er zur Erleuchtung durchdrang? Dann könnte ihn das bekannte Gleichniss von dem selbst nach dem Aufhören des Antreibens noch eine Weile weiterrollenden Rade eines Besseren belehren.

Das *tiṭṭhantu* in *tiṭṭhantu bhikkhave satta vassâni* etc. auf derselben Seite ist ganz falsch und sinnentstellend übersetzt mit: ‚Es mögen . . sieben Jahre etc. also vergehen.‘ Aber es kann hier nur heissen, und wer Pâli versteht, der kennt diesen Gebrauch aus anderen Stellen als absolut sicher: ‚Aber was rede ich von sieben Jahren‘ etc. (Es kommt nachher, dass das betreffende Ziel in viel kürzeren Fristen zu erreichen ist.) Man vergleiche z. B. *Milindapañho* S. 19: *Tiṭṭhatu bhante eko Milindo râjâ, sace bhante sakala-Jambudîpe râjâno âgantvâ maṁ pañhaṁ puccheyyuṁ sabban taṁ vissajjetvâ sampadâlessâmi* = ‚Redet mir nicht von dem einen König Milinda; wenn auch alle Könige von Indien mit mir zu disputiren kämen, ich würde ihnen zu antworten wissen und sie alle zusammen in die Pfanne hauen.‘

Wenn, immer noch auf derselben Seite, der Satz *iti yan taṁ vuttaṁ idaṁ etaṁ paṭicca vuttaṁ* wiedergegeben wird mit: ‚So ist dies, was gesagt wurde, in Beziehung hierauf gesagt worden‘ statt durch: ‚Was im Vorhergehenden *(iti)* gesagt wurde‘ etc., so beweist das, so werthlos der Unterschied der Auffassung auch für die Praxis ist, doch zur Genüge, wenn ein solcher Beweis noch nöthig wäre, wie wenig sich N. in den Geist der indischen Sprache hineinzufinden vermag.

S. 51. Die sehr gelehrte, häufig wiederkehrende Wendung ‚welche sich . . . objectivirt haben‘ scheint hier nur die Unkenntniss über die Ableitung des nicht sehr gewöhnlichen *upâdiṇṇa* verdecken zu sollen. Es ist natürlich *upa* + sanskr. *âdîrṇa* = ‚zum Vorschein gekommen‘.

S. 52. *Ubhatodaṇḍaka* (nicht *ubhatodantaka!*) *kakaca* ist nicht eine ‚doppeltgezähnte Säge‘, sondern eine mit Handhaben an jedem Ende.

S. 53. *Yassa me evaṁ Buddhaṁ anussarato . . . upekhâ . . na saṇṭhâti* heisst: ‚Dass mein Gleichmuth, obgleich ich an Buddha etc. denke, nicht Stand hält;‘ ganz ohne Verständniss dagegen ist N's Interpretation: ‚Der ich solcher Art des Buddha gedenke etc., und dem die . . . Aequanimität (doch) nicht zu Theil geworden ist!‘ Wir entbehren viel lieber nichtssagende gelehrte Fremdworte als das Verständniss des Originals.

S. 55. *Yena ca santappati* ist falsch übersetzt mit ‚wodurch man seine Lust befriedigt‘. *Santappati* kommt nicht von *tarp,* sondern ist das Passivum von *tap* und daher zu übersetzen: ‚(Das Element des Feuers), durch das der Körper erwärmt wird.‘

S. 58. Die Uebersetzung ‚Seil‘ für *valli* beruht auf Phantasie, passt auch gar nicht in den Zusammenhang. Ich bin eher geneigt, an eine Bedeutungsgleichheit mit sanskr. *vali* zu denken, das nach den Lexicographen (wie viel die Sanskrit-Lexicographen wahrscheinlich aus dem Pâli herübergenommen haben, denke ich bei passender Gelegenheit einmal darzuthun) ‚Giebelbalken‘ bedeutet. Giebelbalken sind in der That Bestandtheile eines Hauses, nicht aber ‚Seile‘. Ueberhaupt ist der ganze Satz falsch aufgefasst: *Seyyathâ pi âvuso kaṭṭhañ ca paṭicca valliñ ca paṭicca tiṇañ ca paṭicca mattikañ ca paṭicca âkâso parivârito agâran t'eva sankhaṁ gacchati* = ‚Wie erst mit Rücksicht auf die (oder vermöge der) einzelnen Bestandtheile der davon eingeschlossene Raum der Bezeichnung ‚Haus‘ theilhaftig wird,‘ nicht aber: ‚Gleichwie, ihr Freunde, erst mittelst der Balken (wo ich ‚Bretter‘ übersetze), mittelst der Seile etc. das räumlich begränzte ‚Haus‘ zur Vollendung gelangt‘. Vgl. dazu die genau identische Discussion über den Begriff ‚Wagen‘ im *Milindap.* S. 27. Da dort nur der Ausspruch Nâgasena's, dass es keine Individualität Nâgasena, sondern nur einen so benannten B e g r i f f gäbe, dadurch exemplificirt werden soll, so ist es ganz klar, dass es sich nicht um die reale Sache, sondern lediglich um den Begriff handelt. Die Gänsefüsschen, in die N. das Wort ‚Haus‘ einschliesst, beweisen seiner übrigen Fassung gegenüber nicht im Geringsten, dass er das Verhältniss richtig verstanden habe. Ein deutliches Verständniss desselben

wäre uns aber auch hier wieder lieber gewesen als die Fussnote mit Hinweisen auf KANT und SCHOPENHAUER.

S. 62. *Yo uttarimanussadhammâ iddhipâṭihâriyaṁ karissati* ist nicht ‚ein übermenschliches Werk, ein Wunder der magischen Macht zu vollbringen', sondern: ‚Vermöge übermenschlicher Macht ein Wunder' etc. *Dhammâ* ist wohl ein Beispiel für den von mir *ZDMG.* 46, S. 316—9 belegten Instrumental auf *-â* von *a*-Stämmen, aber auch sonst wäre es nicht Acc. Sing. oder Plur., sondern Abl. Sing. — Ein weiteres Beispiel für jenen Instrumental auf *-â* liegt, das will ich hier gleich bemerken, wahrscheinlich in der von NEUMANN im vorliegenden Werke (S. 132 f.) ebenfalls übersetzten Nr. 39 von ANG. NIK. Band II, Theil IV vor: *Ye ca yaññâ nirârambhâ yajanti.* Bei solcher Auffassung ergibt sich dann auch die Uebereinstimmung mit der Regel der Sanskrit-Grammatiker über *yaj.* (Vgl. LIEBICH, *Bezz.* B. X, S. 217.).

S. 66. *Sankhalikhitaṁ,* dessen Uebersetzung N. scheinbar auslässt, ist, obwohl es CHILD. als ‚einer polirten Muschel gleich' erklärt, in Uebereinstimmung mit sanskr. *çañkhalikhita* zu deuten. S. *P. W.*

S. 67. ‚Gegebenes gibt er her' ist eine ganz fahrlässige und gedankenlose Uebersetzung von *dinnâdâyî* = ‚Nur Gegebenes nimmt er an'. — Die mancherlei grösseren und kleineren Versehen in der folgenden Uebersetzung der Ordensregeln zu erörtern, würde zu weit führen, da einzelne erst längere Darlegungen nothwendig machen würden. So ist S. 68 *bîjagâma-bhûtagâma-samârambhâ paṭivirato hoti* ganz falsch übersetzt mit: ‚Blumen, Gräser, Sträucher oder Bäume anzupflanzen liegt ihm fern.' Es handelt sich vielmehr um die Vernichtung des lebenden Princips in irgend einer Form. Ebenso beruht die Erklärung: ‚Uebernehmen die Verwaltung von Vorrathskammern' für *sannidhikâra-paribhogaṁ anuyuttâ* auf reiner Phantasie. Ein etwas eingehenderes Studium des Pâtimokkha und des Vinayapiṭaka würde den Verfasser sehr bald darüber belehren, was *sannidhikâra* bedeutet.

S. 71. *Niggahîto si* gibt N. falsch wieder durch ‚beschränkt bist du', indem er das ‚restrained' bei CHILD. unglücklich übersetzt.

In Wirklichkeit ist gemeint: ,Du bist in deine Schranken zurückgewiesen' oder ähnlich.

S. 74. *muddâ* erklärt N. mit ,Verwaltungsdienst'. Dass das Wort vielleicht ,Schriftkenntniss' bedeutet, habe ich in einem damals noch nicht erschienenen Artikel darzulegen versucht. Hier ist also dem Verfasser für seine Interpretation kein Vorwurf zu machen.[1]

S. 90. Die nicht sehr tiefsinnige Wahrheit ,in dem Erlösten ist die Erlösung: diese Erkenntniss geht auf' als Uebersetzung von *vimuttasmiṁ vimuttam iti ñâṇaṁ hoti* kehrt hier wieder, obgleich ich sie früher schon gerügt habe. Die Gänsefüsschen in Davids-Carpenter's Ausgabe, durch die sich der Verfasser wohl hat verleiten lassen, imponiren mir nicht.

S. 98. Die in der Anmerkung gegebene Erklärung des Namens *Sahampati* aus *Sa aham pati!*, die gleichzeitig zu einem recht gesuchten Ausfall auf die Theologie benützt wird, ist sachlich durch den einen Fall, dass Brahmâ einmal von sich sagt: *aham issaro* etc. (also auch vielleicht einmal ,*aham pati*' gesagt haben könnte!), ebenso unbegründet wie lautlich verfehlt. Denn nach Analogie der sonst in der Verbindung von *so* und *aham* gebrauchten Sandhi-Gesetze (z. B. aber auch *khvâhaṁ* für *kho ahaṁ*) würde aus der Verbindung vermuthlich *Svâhampati* werden müssen. Wir können es also, bis stärkere Gegengründe vorgebracht werden, wohl bei der alten sachlich sehr begründeten und durch sichere lautliche Analogien gestützten Ableitung aus *svayampati* bewenden lassen.

S. 99. *Atîradakkhiṇiyâ nâvâya* übersetzt N. vielleicht nicht richtig mit ,von dem Bord des Schiffes, welcher der unendlichen Wasserfläche zugekehrt war' (liessen die Seefahrer den landerspähenden Vogel abfliegen). Die Worte müssen wohl interpretirt werden: ,Sobald das Schiff kein Land mehr zur Rechten hatte, liessen sie den landerspähen-

[1] Wohl aber für seine Uebersetzung von *Dhammapada* mit ,Wahrheitpfad' im Titel seines neuesten Machwerks, nachdem ich *ZDMG*. 46, S. 734—6 klar dargethan habe, dass *padam* hier ,Spruchsammlung' bedeutet. Wenn Herr N. selbst keine philologische Ader besitzt, warum lässt er sich nicht wenigstens durch ernste Philologen belehren?

den Vogel aufsteigen.' Wozu hätten sie auch einen solchen Vogel nöthig gehabt, wenn sie von vornherein wussten, auf welcher Seite sich Land und auf welcher sich keins befände? Des Weiteren habe ich an anderem Ort über diese Stelle gehandelt.[1]

S. 132. *Sârambha* mit Beziehung auf das Opfer ist nicht nur ‚das schädliche', sondern wahrscheinlich direct ‚das mit Tödtung verbundene'. Das Umgekehrte bedeutet dann *nirârambha*. Dass *ârabh* im Pâli ‚tödten' oder ‚schlachten' bedeutet, geht aus den Açoka-Inschriften (s. Felsenedict I) hervor.

S. 133. *Niraggalaṁ mahârambhâ* kann nicht heissen ‚sind schädlich und sind ungerecht', sondern bedeutet sehr wahrscheinlich ‚sind ohne Zwang, unnöthiger Weise mit grossem Morden verknüpft', denn *nirargala* hat im Sanskrit die Bedeutung ‚zwanglos, frei'.

Während N. in *aññâ* das sanskr. *anya* erblickt, sehe ich in demselben das Aequivalent von sanskr. *âjñâ*, das ja in der Bedeutung ‚Erkenntniss' im Pâli ganz gewöhnlich ist, und verbinde es mit *cittaṁ upaṭṭhâpeti* = ‚er richtet seinen Geist auf die Erkenntniss'. Diese Wendung ist dann analog zum Beispiel zu *ñâṇa-dassanâya cittaṁ abhinîharati abhininnâmeti* von *Sâmaññaphalasutta* § 83. *Aññâ* ist dann die bekannte durch Abfall des *ya* gekürzte Dativform, die in einer Reihe mit den gekürzten Dativen *atthâ* etc., mit den femininalen Instrumentalen *ahiṁsâ* etc. und mit den bekannten Kurzformen des Gerundiums *abhiññâ* (für *abhiññâya*) u. s. w. steht.

S. 139. Vollständig fehlgegriffen hat N. in der Uebersetzung des Satzes *Tathâgatassa bhikkhave arahato sammâsambuddhassa pâtubhâvâ cattâro acchariyâ abbhutâ dhammâ pâtubhavanti*. Er besagt nicht: ‚Dem Vollendeten . . erscheinen vier augenfällige Dinge stau-

[1] Ich darf indessen hier Dr. N. nicht absolut die Möglichkeit anderer Meinung absprechen. Herr Hofrath BÜHLER macht mich darauf aufmerkam, dass vielleicht eine Ableitung von √ *dakkh* vorläge. Ich hatte diese Eventualität selbst erwogen, sie aber verworfen, weil ich nicht glaube, dass man ein Schiff als ‚landerblickend' bezeichnen würde, und weil gleich darauf *tîradassiṃ* (nicht *tîradakkhiṃ*) von dem Vogel gesagt wird. Und in dieser Auffassung hat mich die freundliche Mittheilung von Prof. KIELHORN bestärkt, dass sich im *Mahâbhâṣya* ein dem Compositum *atîradakkhiṇa* ganz analoges Compositum *hastadakṣiṇa* findet.

nenswerth,' sondern: ,In Folge des Erscheinens eines vollendeten Buddha (*pâtubhâvâ* wieder Instrumental auf *-â*, oder Abl.) . . . erscheinen auch (immer) vier Wunder.'

S. 145. Für die Uebersetzung des Wortes *setughâto* mit ,Mordhöhle' ist nicht der geringste Anhalt vorhanden. Es bedeutet vielmehr ,Zerstörung der Brücke' (die über den Strom der Existenzen zum Nirvâṇa führt).

Diese Blumenlese mag genügen. Zeit und Raum verbieten eine erschöpfende Aufzählung aller Fehlgriffe. Auf Wunsch kann sie aber nachgeliefert werden.

Es gilt, aus diesem Thatbestand das Facit zu ziehen. Was anzuerkennen ist, das will ich hier gern mit möglichster Betonung anerkennen, um Dr. N. nicht fortwährend ausschliesslich tadeln zu müssen: Es ist der gute Gedanke, durch Uebersetzungen den Inhalt der buddhistischen Lehrtexte dem breiteren Publicum zugänglich machen zu wollen. Es ist ferner der Umstand, dass der Verfasser in einem hier wiedergegebenen Textstück, das er früher schon übersetzt hatte, und das ich meiner früheren Kritik mit unterzogen habe, wenigstens die grössere Anzahl der von mir gerügten Fehler corrigirt hat. Schliesslich will ich auch gern die Begeisterung für die Sache mit als lobenswerthe Eigenschaft in diese Wagschale werfen, wenn sie auch, wie wir gleich sehen werden, bei N. weit mehr zum Fehler ausgeartet als eine Tugend zu nennen ist. Damit ist zu seinem Lobe aber auch Alles gesagt.

Man betrachte dagegen die Unsumme von Verstössen. Wer den Verfasser um jeden Preis retten will, der mag vielleicht einwenden, es käme nicht darauf ein, dass ein Autor, der philosophischen oder religionswissenschaftlichen Zwecken dienen will, mit so geringfügigen Sachen, wie der Grammatik seiner Quellen, besonders vertraut wäre. Ich meine, dass die Fahrlässigkeit in der sprachlichen Behandlung der Originalwerke ein Gradmesser für die wissenschaftliche Zuverlässigkeit überhaupt ist. Ausserdem ist das gründliche Verständniss der Quellen keine geringfügige Sache, sondern unumgängliches Erforderniss. So ist z. B. NEUMANN's (S. 6 und 7—8) Ver-

ständniss für die ganze Auseinandersetzung zwischen Buddha und Âḷâra Kâlâma und Uddaka Râmaputta, und damit auch für die religionshistorisch vielleicht wichtige Auseinanderhaltung der Begriffe ‚Glauben‘ und ‚Erkenntniss‘ vollständig daran gescheitert, dass er nicht weiss, dass das Subject des Gerundiums mit dem logischen Subject des Hauptverbums identisch sein muss.

Man würde indessen vielleicht immer noch geneigt sein, einem Schriftsteller derartige Versehen nicht zu hoch anzuschlagen, wenn dessen eigene Gedanken bedeutenden Werth besitzen. N's philosophische Gedanken aber haben nicht den Werth, den er ihnen gern beimessen möchte. Dass seine Kenntniss des Buddhismus keine lückenlose ist, habe ich an Einzelpunkten ebenso in meiner früheren Recension wie wiederum in dieser dargethan. Und auch seine philosophischen Fähigkeiten überschätzt Dr. N. durchaus. Ich will ihm sehr gern zugestehen, dass er viel gelesen hat, mehr vielleicht als die meisten anderen in seinen Jahren. Aber es ist alles unverdaut geblieben, und ich halte seine Reminiscenzen seiner eigenen geistigen Entwicklung für direct schädlich. Seine Einleitung zum vorliegenden Werke ist philosophisches Wortgeklingel. Es ist ihm auch nicht gelungen durch einige gewagte Polemiken diesem Nebelgrau ein paar Lichter aufzusetzen. Die Aufhellung der buddhistischen Terminologie ist keine so leichte Sache, dass sie schon mittelst einiger Hinweise auf abendländische Philosophen glückte. Dies ist der Punkt, wo man von einem Forscher mit vorwiegend philosophischem Interesse noch am meisten erwarten könnte. Nach Allem aber, was ich von N. gesehen habe, bin ich doch überzeugt, dass eine derartige quellenmässige Untersuchung besser von einem philologisch geschulten Indologen vorgenommen wird, oder dass N., wenn er sich durch diese nutzbringende Arbeit die Indologie zu wahrem Danke verpflichten will, einmal seine verschwommenen philosophischen Ideen für einige Zeit ablegen und sich dafür wissenschaftliche Akribie aneignen muss.

Für durchaus verfehlt halte ich auch die ganz besondere Charakterisirung der Buddha-Religion als Kunst, nicht als Wissenschaft.

Die Religionen im Allgemeinen gehören mehr in das Gebiet der Kunst, d. h. des Gefühls, als in das des Wissens. Inhalt sowohl wie die Art der Bethätigung des religiösen Empfindens verweisen dieselben in jene Sphäre. Der Buddhismus aber ist, weit entfernt davon, mehr als die anderen Religionen für Kunst gelten zu können, sogar vor allen diejenige Religion, die der Wissenschaft nahe steht, wenn überhaupt jemals eine mit der Sphäre des Wissens etwas zu thun gehabt hat. — Auch was N. über den Unterschied von Kunstwerk und Wissenschaft sagt, wenn er erklärt: ‚Ein Kunstwerk erstrahlt in ewiger Jugend, eine Wissenschaft wird von Tag zu Tag älter,' kann ich nicht unterschreiben. Einem Kunst*werk* kann vor allen Dingen nicht eine ganze Wissenschaft gegenübergestellt werden, sondern nur ein wissenschaftlicher Satz. Und das Kunstwerk kann doch auch nur dann in ewiger Jugend strahlen, wenn es den ewigen Principien dieser Kunst möglichst nahe gekommen ist. Aber auch der wissenschaftliche Satz, der die Wahrheit wiedergibt, ‚erstrahlt in ewiger Jugend'.

Die Neuerung N's, um noch etwas Aeusserliches zu berühren, die masculinen Substantiva der Pâli-Sprache in der Nominativform mit *-o* zu schreiben, statt, wie allgemein üblich, mit dem Stammvocal *-a* (also z. B. *Buddho* statt *Buddha*), halte ich ebenfalls für verfehlt. Allerdings bemerkt er mit Recht, solche Formen auf *-a* seien niemals gebraucht worden; aber sind denn die auf *-o* jemals in anderem Casus als dem Nominativ gebraucht worden? Es ist genau ein eben solches Unding, ‚des Buddho' zu sagen, wie ‚der Buddha'. Also behalten wir schon lieber die indifferenten *a*-Formen bei.

Wenn wir jetzt N's Leistung im Ganzen überschauen, dann fragen wir uns nicht ohne Grund, mit welchem Recht er trotz meiner früheren Rüge wiederum denselben selbstbewussten, um nicht zu sagen unbescheidenen Ton anschlägt, der seine ‚Innere Verwandtschaft etc.' durchzog.

Zwar den Satz von S. x: ‚Dass Jeder sich für competent hält, über eine Sache zu schreiben und sie zu beurtheilen, die er nicht kennt,' möchte ich nicht gestrichen wissen, damit der Verfasser selbst bis zu seinem nächsten Werke Gelegenheit hat, ihn zu studiren.

Die gespreizten und unangenehm anmasslichen Sätze von S. xi, xii und xiv, die Christenthum und Buddhismus gegenüberstellen, will ich hier nicht noch einmal charakterisiren, nachdem ich ähnliche Sätze des Verfassers schon früher ins rechte Licht gesetzt habe. Wenn derselbe aber auf S. xiv erklärt, dass seine Anthologie (im Gegensatz zur ‚Bestia trionfante' S. xi) nur für die ‚Oligarchie Heraklits' bestimmt sei, so haben doch alle Anhänger der ernsten Wissenschaft ein Interesse daran, sich gegen den Verdacht zu wehren, als wollten sie mit dieser Oligarchie Heraklits etwas zu schaffen haben. Und das habe ich hiermit gethan.

Ich habe N. noch einmal eingehend darthun wollen, welche Klippen er zu meiden hat, um ein nützlicher Mitarbeiter der Wissenschaft zu werden. Ich werde an dem Tage, wo er uns den Beweis erbringt, dass er es geworden ist, unter den Ersten sein, die ihn freudig begrüssen. Bis dahin aber muss ich leider annehmen, dass Buddha selbst das Gleichniss von den Mangofrüchten (Ang. Nik. Band ii, Nr. 106) auf Neumann's Buch angewendet und es der dritten Classe zugewiesen haben würde:

‚*Âmo âmavaṇṇî*', ‚Unreif innen und aussen'.

Berlin.

R. Otto Franke.

J. Theodore Bent, *The ruined cities of Mashonaland,* by —. London 1892.

Der Verfasser wurde durch die Unterstützung zweier englischer wissenschaftlicher Gesellschaften und der British Chartered Company, welche die Colonisirung des den Portugiesen entrissenen Theils von Südostafrika in die Hand genommen hat, in den Stand gesetzt, die vor 20 Jahren zuerst von dem Deutschen Karl Mauch erforschten und beschriebenen Ruinen gründlich zu untersuchen, und legt uns in einem vorzüglich ausgestatteten, mit zahlreichen schönen, nach Photographieen angefertigten Abbildungen versehenen Band das Resultat seiner Forschungsreise vor.

Den grösseren Theil des Werks füllt allerdings der Reisebericht und dürfte dessen Besprechung schwerlich für die Leser dieser *Zeitschrift* von Interesse sein. Um so mehr jedoch müssen der Bericht über die gefundenen Ruinen und die veranstalteten Ausgrabungen und die Ausführungen des Herrn Bent und seines Begleiters R. M. W. Swan für jeden Orientalisten von Interesse sein.

In dem zwischen den Flüssen Sambesi und Limpopo gelegenen Stück Ostafrikas finden sich zahlreiche, zum Theil sehr ausgedehnte Ruinen, welche auf den ersten Blick zweierlei Ursprung verrathen: sorgfältig ohne Mörtel aus behauenen Granitsteinen aufgeführte Mauern und Thürme und rohgemauerte, mit Mörtel verkittete Trümmer, welche gewiss afrikanischen Ursprungs sind und schwerlich in ihrer Entstehung weiter als die Zeit des ‚Monomotapa' der Portugiesen zurückreichen. Die grössten der zu ersterer Classe gehörigen Bauten hat Herr Bent mit Hülfe seines kartographisch geschulten Reisegefährten sorgfältig vermessen, untersucht und theilweise ausgegraben. Mauern bis zu 16 Fuss dick und 35 Fuss hoch, massiv gebaute und verzierte Thürme von gewaltigen Dimensionen und die zahlreichen ausgegrabenen Kunsterzeugnisse eines hochcivilisirten Volkes lassen es gewiss erscheinen, dass wir es hier mit den Städten, Festungen und Tempeln eines nichtafrikanischen Volkes zu thun haben, welches sich der Goldgewinnung halber in Südostafrika festgesetzt hatte. Besonders überzeugend sind die fünf Fuss grossen aus Stratit gehauenen Geier mit Menschenarmen unter den Flügeln, die Scherben von mit Reliefs versehenen Vasen, die Bruchstücke von stark verzierten Säulen, Schmelztiegeln mit Goldresten und eine Gussform. Weniger sicher sind die gefundenen Waffen, welche grossen Theils noch heute zu der Ausrüstung eines Zulu passen würden.

Die Frage, welches Volk hier in längstvergangenen Zeiten, auf eine Reihe von Festungen und Tempeln gestützt, Gold gegraben und geschmolzen haben mag, wird von Herrn Bent im siebenten Kapitel ausführlich behandelt. Er führt zunächst aus, dass die Araber von den ältesten Zeiten an die ostafrikanischen Zendsch nur als die nackten Barbaren mit spitzgefeilten Zähnen kennen und beschreiben

wie sie noch heutigen Tages sind, dass daher die beschriebenen Bauten unmöglich von ihnen herrühren können; er weist dann sicher nach, dass die grossen Bauten von Simbabye den Portugiesen und Arabern des 16. Jahrhunderts wenigstens vom Hörensagen gut bekannt waren, ja, dass sie schon von Leo Africanus erwähnt und von den Zeitgenossen als ,ein Werk des Teufels' beschrieben wurden.

Weniger sicher ist jedoch, dass es gerade die Sabäer Südarabiens gewesen sein müssen, die hier colonisirt haben, wenn auch BENT's Studien die Annahme, dass Mashonaland eine Hauptbezugsquelle für das Gold Arabiens, die schon von Horaz besungenen *thesauri Arabum* gebildet habe, ziemlich wahrscheinlich machen. Die Zeichen auf der Topfscherbe (Seite 166) für sabäische Schriftzeichen anzusehen, wird sich wohl schwerlich ein Orientalist entschliessen. Dennoch haben wir allen Grund, Herrn BENT für seine mühevollen Forschungen und seinen ausführlichen klaren Bericht über das Gefundene dankbar zu sein und können nur hoffen, dass es seinen Nachfolgern gelingen möge, Schriftdenkmäler auszugraben, welche die Frage nach dem Ursprung der südafrikanischen Ruinen endgültig lösen.

A. W. SCHLEICHER.

Kleine Mittheilungen.

Pahlawi [Pahlavi]. — Ich habe dieses Wort in dieser *Zeitschrift* Bd. v, S. 64 erklärt. Meiner Erklärung stellt Horn die Bemerkung entgegen, dass das Wort nicht *aiwakīnītann,* wie ich es umschreibe, sondern *āhōkīnītan* (von [Pahlavi] *āhōk,* neupers. آهو) gelesen werden muss (*Grundriss der neupersischen Etymologie,* S. 264, Nr. 6). Dies möchte ich sehr bezweifeln. Das Verbum [Pahlavi] ist von [Pahlavi] ganz verschieden und beide Worte werden auch von Spiegel, *Traditionelle Literatur der Parsen* S. 352 und S. 364 mit Recht auseinander gehalten. Und dass [Pahlavi] wirklich ‚in Eins vereinigen, mischen‘ und ‚verunreinigen‘ bedeutet, ersieht man aus Jamaspji Dastur Minocheherji Jamasp Asana's *Pahlavi, Gujarati and English Dictionary* iii, pag. 647, wo [Pahlavi] ‚mixing up, mingling up, uniting or blending in a mass‘, [Pahlavi] ‚made into one, mixed up‘ und [Pahlavi] ‚dirty, filthy, impure, defiled, spoiled‘, sich verzeichnet finden. Auch dieses Lexicon hält [Pahlavi] und [Pahlavi] (ii, 214) auseinander.

Pahlawi [Pahlavi], [Pahlavi]. — Dieses Verbum, welches ‚erschaffen‘ bedeutet, wurde von Spiegel zuerst (*Parsigrammatik* S. 196, Note 47) auf das hebr. ברא zurückgeführt. Später (*Die traditionelle Literatur der Parsen* S. 424) verwarf Spiegel selbst diese Erklärung, da erstens alle Kennzeichen des semitischen Ursprunges fehlen und zweitens das Wort dann auch ins Parsi (als [Parsi]) nicht aufgenommen worden wäre. Spiegel meint, dass das Wort mit dem Parsi [Parsi] ‚Schicksal‘ zusammenhängt. Derselben Ansicht ist auch West (*The Book of the Mainyo-i-khard, Glossar* p. 43), sowie auch Horn (a. a. O., S. 270,

Nr. 52). Nach meiner Meinung ist diese Erklärung nicht richtig. Ich leite [Pahlavi] von [Pahlavi], [Pahlavi] ,Glanz, Licht' ab. Man muss sich dabei die Anschauung der Parsen über die Schöpfung vor Augen halten. — Darnach existirte die Schöpfung als Idee (λόγος) schon früher in der Vorstellung des Schöpfers und wurde von diesem zu einer ,bekörperten' *(astwant-)* geschaffen. Daher wird ,schaffen' durch پیدا کردن, ,geschaffen werden' durch پیدا آمدن und ,Schöpfer' durch پیدا کننده übersetzt. — Diese Auffassung kann nur auf [Pahlavi], [Pahlavi], nicht aber auf [Pahlavi] bezogen werden.

Neupersisch افسوس, فسوس. — Von افسوس ,Spott, Scherz' = Pahl. [Pahlavi] gibt HORN (*Grundriss der neupersischen Etymologie* S. 23, Nr. 101) keine Etymologie an. Die Erklärung DARMESTETER's (*Études Iraniennes* II, 131) aus einem vorauszusetzenden awest. *aivi-saōća-* wird von HORN mit Recht verworfen. Nach meiner Ansicht gehört افسوس zu سفتن (HORN, S. 163, Nr. 740). Ich setze eine awestische Form *aivi-saōfsha-* voraus, die zu [Pahlavi] und dann mit Assimilation der beiden Zischlaute (vgl. شش = awest. *sušhi-*, altind. *śwaśura-* für *swaśura-*, *śaśa-* für *śasa-*) zu [Pahlavi] wurde.

Neupersisch اورمزدیار. — Ich habe in dieser *Zeitschrift* Bd. VI, S. 356, Note 1 bemerkt, dass die beiden Eigennamen اسفندیار und اورمزدیار von den übrigen auf یار ausgehenden Compositis getrennt und für sich beurtheilt werden müssen. Sie hängen aber auch beide miteinander nicht zusammen. Während اسفندیار im Pahlawi [Pahlavi] lautet und auf awest. *spęnto-dāta-* zurückführt, ist اورمزدیار neueren Ursprungs und enthält das Wort یار in der Bedeutung ,Freund' als zweites Compositionsglied in sich, da es im Pahlawi durch [Pahlavi] [Pahlavi] wiedergegeben wird.

Neupersisch با. — Die Wörter *bā*, *ebā* ,mit, zu' werden von HORN (a. a. O., S. 34, Nr. 145) verzeichnet, aber nicht erklärt. HORN liest Pahl. [Pahlavi], [Pahlavi] *awāk, awākīh;* ich dagegen lese sie *apāk, apākīh.* Die ältere Form, von welcher HORN behauptet, sie lasse sich nicht nachweisen, liegt im altind. *upāka-* (von *upa+ańć*) ,nahe zusammengerückt, verbunden, benachbart', davon *upākē* ,in nächster

Nähe, gegenwärtig'. Wegen der Abfärbung des *u* vergleiche man Pahl. [Pahlavi], [Pahlavi], neupers. بر = awest. *upairi,* altind. *upari.* Man begreift nicht, dass HORN hier nicht auf die richtige Spur gekommen ist, nachdem er unter Nr. 164 باز (אבאו) das Richtige (*upāća* ist wohl Instrumental von *upāńć-*) getroffen hat.

Neupersisch بزم. — بزم ‚Fest' wird von HORN in seinem *Grundriss der neupersischen Etymologie* S. 50, Nr. 215 auf ein awest. *bazman-* von altind. *bhaǵ* ‚sich einer Sache erfreuen, sich hingeben, geniessen' zurückgeführt. — Bekanntlich kommt das Wort auch im Armenischen (բազմական ‚Gast, Gastmahl') vor, was HORN nicht bekannt ist. Was die Zurückführung auf altind. *bhaǵ* anbelangt, so ist sie unmöglich, da *bhaǵ* auf grundsprachliches *bhag* (mit velarem *g,* vgl. *bhakta-,* awest. *baχta-*) und nicht auf *bhaǵ* (mit palatalem *g*) zurückgeht. Oder sollen wir ein *bhaǵ* = griech. φαγ (mit palatalem *g*) ‚geniessen' annehmen und dieses von *bhag* (mit velarem *g*) ‚theilen' trennen?

Neupersisch بنفشه. — بنفشه ‚Veilchen' wird von HORN (a. a. O., S. 53, Nr. 231) behandelt. Derselbe citirt blos die entsprechenden Ausdrücke im Pahlawi [Pahlavi] (arab. بنفسج) und armen. մանուշակ, gibt aber keine Etymologie des Wortes an. Ich führe بنفشه auf ein vorauszusetzendes awest. *wana-waχšha-* zurück.

Neupersisch به. — به, das bekanntlich awest. *wańhu-, wohu-,* altind. *wasu* ist, erklärt HORN (a. a. O., S. 55, Nr. 241) aus dem Comparativ awest. *wahjah-* und bemerkt dabei: ‚Die Erklärung der np. hinsichtlich ihres Vocals bisher nirgends richtig verstandenen Form hat mir Herr Dr. ANDREAS schon vor mehreren Jahren mitgetheilt: *bih* wie *mih* und *kih* sind Comparative, deren *i* durch Epenthese entstanden ist.' — Leider ist die Epenthese weder in *wahjah-* noch auch in *kasjah-, masjah-,* wenigstens nach den Regeln der Awesta-Sprache, möglich, am allerwenigsten aber in Pehl. [Pahlavi], das aus einem vorausgesetzten *kamnjå*[1] abgeleitet wird (S. 193, Nr. 865). — Dagegen

[1] HORN scheint nicht zu wissen, dass das betreffende Comparativ-Suffix zu den primären Suffixen gehört. — Was würde man sagen, wenn Jemand ein lateinisches *magnior* construiren möchte!

sagt HORN unter بهشت (S. 56, Nr. 246): ‚Die Aussprache *behišt* (= awest. *wahišta-*) ist die ursprüngliche; in *bihišt* ist der erste Vocal dem zweiten angeglichen.‘ Es wird also dort keine Epenthese angenommen, wo man sie wenigstens durch den historischen Hintergrund stützen könnte, während dort, wo man die Epenthese annimmt, der historische Hintergrund ganz fehlt! Wenn man aber trotzdem in den blos angenommenen Formen an eine ‚Epenthese‘ denken möchte, so könnte dies doch nur bei به = Pahl. [illegible] und کم = Pahl. [illegible] geschehen, nicht aber bei که und مه, da deren Formen im Pahlawi [illegible], [illegible] (also ohne Epenthese) lauten.

Mit welch kritischem Auge HORN überhaupt vorgeht, zeigt am besten Nr. 784 (S. 173). Dort wird ششی ‚Lunge‘ = awest. *suši-* nach dem Vorgang Anderer ganz richtig von altind. *św̌as* ‚schnaufen‘[1] abgeleitet. Damit nicht zufrieden, fügt HORN noch sanskr. *šukṣi* ‚Wind‘ hinzu und sagt in der Note: ‚Verweis von NÖLDEKE. Die Bedeutung des Wortes ist aber nicht sicher.‘ Wie soll man solch gedankenloses Zeug benennen?

Neupersisch بهانه. — بهانه ‚Vorwand‘ wird von HORN (a. a. O., S. 56, Nr. 244) auf *wi*+*dhā* zurückgeführt und altind. *widhāna-* ‚Ordnung, Festsetzung, Bestimmung‘ damit verglichen. Diese Etymologie ist sowohl in Betreff der Lautgestalt als auch in Betreff der Bedeutung unrichtig. Was den ersten Punkt anbelangt, so will ich HORN selbst (S. 59, Nr. 259) das Urtheil sprechen lassen: ‚Diese Etymologie ist gewiss falsch, da altes *vi-* im Neupersischen consequent zu *gu-* wird.‘ In Betreff des letzten Punktes, des Bedeutungs-Ueberganges von ‚Ordnung, Festsetzung, Bestimmung‘ zu ‚Vorwand‘ steht die Sache nicht besser. Ich glaube, dass zum ‚Vorwand‘ awest. *wan̆hana-*, armen. վարագոյր und latein. *praetextus* viel besser passen als HORN's *widhāna-*.

Neupersisch بیمار. — Von بیمار ‚krank‘, Pahl. [illegible] notirt HORN (a. a. O., S. 59, Nr. 259) mehrere Erklärungen, die er selbst als nicht

[1] Ich bemerke, dass das hiehergehörige altsl. *kvasŭ* ζύμη (*kvasiti* ζυμοῦν) gegenüber *św̌as* = *k̍was* auf *kwas* (mit velarem *k*) zurückgeht. — Dies macht HORN's Bedenken in Nr 56 *(āvēχten)* hinfällig.

stichhältig anerkennt. Nach meiner Ansicht darf بيمار von تيمار ‚Heilung' nicht getrennt werden. Dieses Wort kommt bei HORN gar nicht vor. — Ich sehe in dem schliessenden *-mār* beider Worte den Stamm *mara-* ‚Seuche' (altind. *maraka-*) und erkläre *bī-*, älter *bē-* des ersten Wortes aus *waja-*, *tī-*, älter *tē-* des zweiten Wortes aus *taja-*. Darnach ist بيمار = ein vorausgesetztes altpers. *waja-mara-* (= *wajas-mara-*) ‚mit Lebens-Seuche begabt' und تيمار = ein vorausgesetztes altpers. *taja-mara- (tajat-mara-)* ‚die Seuche wegnehmend'. Das vorausgesetzte altpers. *tajant-* ‚wegnehmend' gehört zu griech. τητάω, altind.-awest. *tāju-* und altslav. *tajiti* κρύπτειν (awest. *taja-* ‚verborgen') *tatį* κλέπτης.

Neupersisch پادياوند. — پادياوند (פאריאונד), Pahl. [illegible] ‚kräftig' wird von HORN (a. a. O., S. 61, Nr. 269) auf awest. *paiti-aw* bezogen und ein Participium praesent. *paitjāwant-* dafür angenommen. Dies ist nicht richtig, da die Länge der ersten Silbe damit nicht erklärt werden kann. Die Präposition *pat-* geht bekanntlich im Neupersischen vor Gutturalen, Labialen und theilweise auch vor *r* in *paj-* über, während ihr schliessendes *t* schon im Pahlawi folgenden Palatalen, Dentalen, dem *l* und den Zischlauten assimilirt wird, worauf an Stelle der Verdoppelung die Längung der vorhergehenden Silbe eintritt.[1] Pahl. [illegible] setzt ein *pat-tjāwand* voraus, das ich auf ein awest. *paiti-tujāwant-* oder *paiti-tutujāwant-* beziehen möchte.

Neupersisch پاراو. — Dieses Wort wird von VULLERS im *Lexicon Persico-Latinum* I, S. 316, a citirt. HORN (a. a. O., S. 61 unter Nr. 270) bemerkt, dass es nicht belegt ist. — Mit ihm stimmt aber armen. պարաւ, das HORN nicht kennt, da es bei HÜBSCHMANN (weil es ein dem Pahlawi entlehntes Wort ist) nicht vorkommt.

Neupersisch پالودن. — پالودن, Praes. پالايم ‚reinigen' leitet HORN (a. a. O., S. 62, Nr. 278) aus *paiti*+الودن ab. Dies ist lautlich unmöglich; پالودن kann nur auf *paiti*+لودن zurückgehen. Aus *pat-lūtan* wurde im Pahlawi *pallūtan* und daraus *pālūtan*. پالودن und الودن

[1] Darnach ist HORN S. 76, Nr. 345 zu ergänzen.

gehören insoferne zusammen, als das erste die Wurzel *lāw* mit der Präposition *paiti*, das letztere dieselbe Wurzel mit der Präposition *ā* zusammengesetzt enthält. In Betreff der Wurzel ist CURTIUS, *Griech. Etymologie* Nr. 547 zu vergleichen. Ich leite das Präsens *ālājam, pālājam* aus *ā-lāw-jam, pat-lāw-jam* ab, womit das von HORN S. 10, Nr. 42 *(ālūden)* mit Recht erhobene Bedenken beseitigt sein dürfte.

Neupersisch پژوهیدن. — Zu den windigsten Etymologien, welche P. HORN in seinem *Grundriss der neupersischen Etymologie* aufstellt, gehört unstreitig das S. 69 unter Nr. 314 behandelte *pižōhīden* ‚erforschen, nachfragen'. — Das Verbum پژوهیدن soll aus Pahlawi *pat-w(i)hītan* = awest. *paitiš-waēδaj-* entstanden sein. Es wurden also dabei Pahl. *t* im Neupersischen zu *ž* und Pahl. *w* im Neupersischen zu *ō* umgestaltet! Damit werden nach der Sitte der Junggrammatiker zwei wichtige neupersische Lautgesetze decretirt. Dabei bemerkt der Verfasser ganz unverfroren, dass er Pahl. [Pahlavi] nicht *nivēdīnītan,* awest. *niwaēδajēmi,* sondern *nv(ī)hīnītan* (also [Pahlavi], wobei ihm das lange *ē* keine Sorge macht) liest, trotzdem, dass im *Zand-Pahlavi Glossary* 22, 11 die Form [Pahlavi] (offenbar [Pahlavi]) steht und im Armenischen հրաւէր ‚Einladung' und պատուէր ‚Befehl' (arm. ր = δ) vorkommen, welche unzweifelhaft auf die Reflexe von den awestischen Formen *fra-waēδa-* und *paiti-waēδa-* zurückzuführen sind, die im Pahlawi nothwendiger Weise nicht *h,* sondern *d* gehabt haben müssen. Und nun erlaube ich mir meine Etymologie vorzutragen. Neupers. پژوه, پژوهش, پژوهیدن müssen im Pahlawi [Pahlavi], [Pahlavi], [Pahlavi] gelautet haben. Ich führe dieselben auf *paiti* + Wurzel des neupers. جستن, جویم + erweiterndes *s* zurück. Aus einem vorauszusetzenden awest. *paiti-ǵaōsa-* entstand durch die Mittelform *pat-ǵōs* die Form *paǵǵōs,* die mit Anlehnung des *paiti* an *aivi* im Neupersischen zu *pižōh* (für zu erwartendes *pāžōh*) wurde.

Neupersisch پشم. — Neupers. پشم ‚Wolle' findet sich in HORN's *Grundriss der neupersischen Etymologie* nicht verzeichnet. Die Etymologie desselben ist mir schon lange bekannt und ich theile sie im Folgenden mit. Das Wort پشم gehört zu griech. πέκω ‚ich schere,

rupfe', πόκος ,Vliess, Wolle', dessen *k*, wie das litauische *peszu, peszti* ,rupfen' beweist, auf ein grundsprachliches *k̓* zurückgeht. Die Wurzel müsste altiranisch *pas* lauten. Dieses *pas* wurde mittelst *s* erweitert, und aus *pak̓+s* entstand *paš*. Von diesem *paš* wurde der Stamm *paš-man-* abgeleitet, der im Neupersischen zu پشم werden musste.

Neupersisch پگاه. — Die Etymologie von پگاه ,Frühlicht, früher Morgen' gehört zu den windigsten, welche HORN in seinem *Grundriss der neupersischen Etymologie* aufstellt. — Er leitet (S. 72, Nr. 324) پگاه von awest. *upa+gāh* (s. Nr. 889) ab. In Nr. 889 (S. 199) heisst es: *gāh* ,Ort, Thron' = altpers. *gāϑu-* ,Ort, Thron'. Darnach bedeutet ,Frühlicht' soviel wie ,zum Orte, zum Throne (kommend)'. Eine Etymologie, welche gewiss Jedermann von selbst einleuchtet! Warum sind HORN die so nahe liegenden Worte آگاه, ناگاه, نگاه und altind. *kāš* ,sichtbar sein, erscheinen' nicht eingefallen? — Und ein solcher Autor wagt es, die Leistungen anderer Forscher zu beurtheilen!

Neupersisch پهره. — پهره ,Wache', das HORN (a. a. O., S. 76, Nr. 341) auf awest. *pāϑra-* zurückführt, verhält sich zu پاس (S. 62, Nr. 274) wie Pahl. [Pahlavi] ([Pahlavi]) zu پسر, Pahl. [Pahlavi], [Pahlavi].

Neupersisch توشه. — توشه *(tōšah)* ,commeatus viatoris, viaticum' ist in HORN's *Grundriss der neupersischen Etymologie* nicht verzeichnet. Das Wort lautet im Pahlawi [Pahlavi] und ist auch als թօշակ ins Armenische übergegangen. Es setzt ein awest. *taōšha-* ,Erfrischung' = altind. *tōṣa-* ,Befriedigung' von altind. *tuṣ* ,zufrieden sein' voraus.

Neupersisch چوب ,Holz'. — Mit diesem Wort weiss HORN (a. a. O., S. 99, Nr. 448) nichts anzufangen. Zu demselben gehört sicher das armen. ցուպ, das HORN unbekannt ist, da es bei HÜBSCHMANN nicht vorkommt. — Ob beide Formen, چوب (Pahl. [Pahlavi]) und ցուպ, nicht dem Pahlawi ihren Ursprung verdanken und blosse Umbildungen des Wortes [Pahlavi] = chald. צִיבָא, syr. ܙܝܒܐ sind?

Neupersisch خرّم. — خرّم ,fröhlich, glücklich' erklärt HORN (a. a. O., S. 106, Nr. 479) aus dem Nomen proprium Sanskr. *su-šrama-*

,sich wohl (im Guten) abarbeitend' und bemerkt dabei, dass bei der üblichen Ableitung von Pahl. [Pahlavi] ,herdenreich', abgesehen von dem Bedeutungsunterschiede, das doppelte *r* unerklärt bleibt. Falls die letztere Bemerkung richtig ist, dann muss auch HORN's Etymologie von درّیدن (S. 125, Nr. 562) = awest. und altind. *dar* und von نر (S. 230, Nr. 1026) = awest. und altind. *nar-* fallen, da dort das doppelte *r* unerklärt bleibt. Ich leite خرّم von einem vorauszusetzenden awest. *hu-rama-* ,sich wohl freuend' (von *ram* ,sich ergötzen') ab.

Neupersisch خرده, خورده. — خرده ,klein', Pahl. [Pahlavi] wird von HORN a. a. O., S. 112 unter Nr. 507 *χurden* behandelt. Er meint, dass neup. خرده, Pahl. [Pahlavi], armen. խորտակեմ ,ich zerbreche, zerschlage' mit خوردن nicht zusammenhängen können. Dem möchte ich die gleiche Vocalisation von խորտակեմ und խորտիկ = neup. خوردی entgegenhalten. Weiss man denn die ursprüngliche Bedeutung von awest. *qar,* neup. خوردن so genau? Kann diese nicht ursprünglich ,verkleinern, zermalmen' gewesen sein? — Der Verfasser sagt am Schlusse des betreffenden Artikels: ,NÖLDEKE (mündliche Mittheilung) vergleicht latein. *curtus* ,kurz', das zur $\sqrt{}$ *qert* ,schneiden' gehört. Die Aspiration im Anlaut wäre dann neupersisch, wie öfter (*χirāmīden* . . . *χired* u. a.).' Ein Schriftsteller, der solche von unglaublicher Unwissenheit strotzende Bemerkungen macht, hat nach meinem Dafürhalten das Recht verloren, über die Leistungen Anderer ein Urtheil abzugeben.

Neupersisch داره. — Dieses Wort, das ,Gehalt, Salair' bedeutet, wird von HORN (a. a. O., S. 116, Nr. 524) auf awest. *dāϑra-,* altind. *dātra-* zurückgeführt. Diese Etymologie ist grundfalsch, da die Form dann im Neupersischen داس lauten müsste. Das Wort داره gehört zu griech. δῶρον, altsl. *daru̥*, arm. տուր.

Neupersisch درخت ,Baum' und درست ,gesund, richtig'. Diese beiden Wörter werden von HORN in seinem *Grundriss der neupersischen Etymologie* S. 121 und 122 unter Nr. 548 und 551 behandelt und درخت von einem vorauszusetzenden awest. *draχta-* ,feststehend' und درست von awest. *drwa-+asti-* ,gesunden Leibes' oder

nach BARTHOLOMAE von *drwa-sti-* abgeleitet. HORN citirt dabei meine beiden Artikel in dieser *Zeitschrift* Bd. v, S. 66 und 261, natürlich ohne denselben beizustimmen.

Ich erlaube mir die diese beiden Wörter betreffende Frage hier zu beleuchten.

WHITNEY gibt in seinem *Verzeichniss der indischen Wurzeln* S. 78 die Wurzel *dṛh, dṛṅh* ‚festmachen‘ an und bemerkt dann: ‚Wird von den indischen Grammatikern in zwei Wurzeln getheilt; *dṛṅh-* ‚festmachen‘ und *dṛh* ‚wachsen‘; von der letzteren werden dann abgeleitet *dīrgha-* und die verwandten Wörter *drāghījas-, drāghiṣṭha-, drāghman-*.‘

Diese Scheidung der indischen Grammatiker ist nach meiner Ansicht ganz richtig. Altind. *dṛh* ‚wachsen, sich in die Länge ziehen‘ ist grundsprachlich *dṛgh* (mit velarem *gh*), dagegen *dṛh* ‚festmachen‘ ist grundsprachlich *dṛǵh* (mit palatalem *gh*). Freilich ist im Altindischen frühzeitig eine Vermengung beider Wurzeln eingetreten, die auch im Awesta, wenigstens was die Bedeutung anbelangt, ersichtlich ist. Dem grundsprachlichen *dṛgh* entspricht dort *draǵ* (davon *drāǵah-*), dem grundsprachlichen *dṛǵh* dagegen *darẹz*. In beiden Wurzeln *draǵ* und *darẹz* ist die Bedeutung ‚festhalten‘ durchgedrungen.

Ich beziehe in meinem Aufsatze v, 261 درخت *draχta-* auf *dṛgh*, halte es also mit *darẹγa-* zusammen, da nur aus *gh-t* im Iranischen *χ-t* werden kann. Deshalb meine ich, dass درخت = armen. դրախտ ‚Garten‘ ursprünglich ‚Baumreihe, Allee‘ bedeutet haben muss. Dagegen halte ich درست mit awest. *dẹrẹšta-* für identisch dem Participium perfecti passivi von *darẹz*, das dem ind. *dṛḍha-* entspricht. — Altind. *dṛḍha-* geht auf *dṛǵh* zurück, das mit dem awest. *darẹz* identisch ist.

Wenn HORN (a. a. O., S. 121) bemerkt: ‚FR. MÜLLER (*WZKM.* v, 261) irrt, denn ar. *ǵh*+*t* müsste awest. *žd* (BARTHOLOMAE, *Handbuch* § 124) geben,‘ so ist dies eine Flüchtigkeit sonder Gleichen. Ich leite an der betreffenden Stelle *draχta-* von *dargh* oder *dragh* mit velarem *gh* ab und leugne ausdrücklich, dass es mit *darẹz* zusammenhängt.

Dem Hinweis auf BARTHOLOMAE, der offenbar nicht zu درخت, sondern zu درست gehört, halte ich folgende Fälle entgegen:

diz ,aufwerfen', dann ,kneten' = altind. *dih*, got. *deiga, daigs*, griech. θιχ (τεῖχος, τοῖχος) ist wohl im Indischen = grundsprachliches *digh*, im Iranischen aber grundsprachliches *diǵh*, seltener *digh* (in دیگ ,Topf' neben دیز, دز, awest. *daēza-*, altpers. *didā*). Von *diz* kommen aber *uz-diš-ta-* und *diš-ti-*, die zwar nach BARTHOLOMAE's Canon *uz-dižda-, diždi-* lauten müssten, aber trotzdem nur in der ersteren Form vorkommen.

miz- = altind. *mih* geht sowohl im Iranischen als auch im Indischen auf *miǵh* zurück (davon *mīḍha-*, das für *miḍžh-ta-*[1] steht). Nun kommt von *miz* = *miš-ti-* ,Herabgiessung', das auch nur also und nicht *miždi-* lautet. Wenn BARTHOLOMAE's Canon so ganz richtig wäre, wie die Junggrammatiker glauben, dann dürften wir im Neupersischen kein لشتن haben, sondern nur لزدن (= *liždanaij*), da *liz* = altind. *lih* auf *liǵh* (*līḍha-* = *liḍžh-ta-*, vgl. den Nom. *madhuliṭ*) zurückgeht. — Ebenso wie *uzdišta-, dišti-, mišti-* لشتن ist auch *dęręšta-* (von *darę̄z*) gebildet, das im Neupersischen zu درست (wie دوست = altpers. *dauštār-*, شست, شصت = awest. *χšhwašti-*) geworden ist.

Hiemit dürfte das grundlose Gerede HORN's über die beiden Wörter درخت und درست seine Widerlegung gefunden haben.

Neupersisch دریغ. — Das Wort دریغ *(derēγ, dirēγ)* ,suspiratio, moeror, molestia ob errores vel peccata praeterita' stellt HORN im *Grundriss der neupersischen Etymologie* S. 124, Nr. 559 zu *dervēš* ,Bettler'. Ich stelle es mit dem got. *idreiga* ,Reue, Busse', *idreigōn* ,Reue, Busse thun' zusammen, wornach awest. *driγu-* ,arm' so viel wie ,jammernd, jämmerlich' bedeuten würde und die ursprüngliche Bedeutung von دریغ sich anders herausstellt als NÖLDEKE (bei HORN, a. a. O.) meint.

[1] Ich bemerke, dass altind. *jaḍž* = awest. *jaz* ein *miḍžh* = awest. *miz* erfordert. Dass wirklich *ḍž* und *ḍžh* ursprünglich im Auslaute vorhanden waren, dies beweisen die Pause-Formen *-jaṭ, -miṭ, -liṭ*. Der Laut *žh*, den die Junggrammatiker fürs Altindische postuliren, war dort nie vorhanden und aus ihm kann auch *ṭ* nicht hervorgehen.

Neupersisch دژه. — Dieses Wort soll ‚Siegel‘ (مهرو خاتم) bedeuten. VULLERS (*Lexicon Persico-Latinum* I, 851 a) führt es aus *Farhang-i-Šu'ūrī* und CASTELLUS an, bemerkt aber, dass das erstere Lexicon dafür keinen Beleg angibt. Trotzdem wird das Wort von HORN (*Grundriss der neupersischen Etymologie* S. 126, Nr. 566) gedeutet und zwar wird es auf awest. *daž*, altind. *dah* ‚verbrennen‘ bezogen. Darnach scheint der Verfasser an das moderne Siegellack gedacht zu haben.

Warum hat er nicht lieber das bei VULLERS hinter دژه stehende دژه گیر ‚instrumentum ferreum, quo ex alvo pistorio offae reliquias eradunt‘ aufgenommen, das sich an *daž* anknüpfen lässt?

Neupersisch دیوان. — Das Wort دیوان bedeutet bekanntlich nicht nur ‚liber rationum, collectio operum poetae‘, die mit دبیر ‚Schreiber‘ (arm. դպիր) und دفتر zusammenhängen mögen (HORN, *Grundriss der neupersischen Etymologie* S. 119, Nr. 540), sondern auch ‚a tribunal, a royal court‘. In der letzteren Bedeutung müssen wir es mit dem armen. ատեան ‚tribunal, court‘ verknüpfen. Dieses Wort setzt im Pahlawi eine Form [Pahlawi-Wort] voraus und das *d* des neupers. دیوان in dem letzteren Sinne (zu sprechen *dēwān*) ist aus *t* erst im Neupersischen hervorgegangen. Es scheint also, dass دیوان im ersteren Sinne *(dīwān)* und دیوان im letzteren Sinne *(dēwān)* miteinander gar nicht zusammenhängen.

Neupersisch سویدان. — Dieses Wort wird von VULLERS *(Lexicon Persico-Latinum* II, S. 353 a) in der Bedeutung ‚coemeterium‘ (گورستان) citirt und durch einen Vers des Dichters Abū-l-ma'ānī belegt. Neupers. سویدان würde ein awest. *sawo-dāna-* voraussetzen, worin *sawa-* = altind. *šawa-* ‚Leichnam‘ wäre. — HORN hat das Wort nicht behandelt.

Neupersisch سیر. — سیر *(sēr)* ‚satt‘ wird in HORN's *Grundriss der neupersischen Etymologie* gar nicht erwähnt. Und doch ist die Erklärung desselben nicht schwer zu finden. Das Wort muss auf griech. κορέννυμι (= κορεσ-νυ-μι), κόρος bezogen werden und lässt mit Sicherheit im Awestischen eine Form *sairja-* voraussetzen.

Neupersisch شل. — شل ‚Schenkel‘ wird nach Horn (*Grundriss der neupersischen Etymologie* S. 175, Nr. 789) von Justi mit griech. σκέλος verglichen. Darnach muss شل für ursprüngliches سل, شلوار für ursprüngliches سلوار stehen. Dies wird durch das arab. سروال, osset. *salbaro* bestätigt.

Neupersisch فرّ. — فرّ ‚Glanz, Majestät‘ wird von Horn (a. a. O., S. 180, Nr. 808), wie es scheint, auf awest. *qarenah-* ‚Glanz‘ zurückgeführt. Dies ist unrichtig, da die neupersische Form dann خورّ lauten müsste. Neupers. فرّ ist mit armen. փառք identisch und geht auf altpers. *farnah-*, *farna-*, das in den Eigennamen *vīda-farna-* (= *wīdat-farna-* wie *dāraja-wauš* = *dārajat-wahuš*), Φαρνάβαζος, Φαρνάκης, Φαρνακύας, Φαρνάσπης, Φαρνούχης, Φαρνοῦχος uns entgegentritt, zurück. Das Wort *farnah-* gehört wie *spiϑra-* (= سپهر Horn, S. 156, Nr. 707) zu denjenigen, welche wir nicht selbständig nachweisen, sondern nur aus den Eigennamen erschliessen können. — Von *farnah-* stammt *farnah-want-* ‚mit Glanz versehen, glücklich‘, das im Pahlawi regelrecht zu 𐭯𐭫𐭧𐭬, im Neupersischen zu فرّخ wurde.

Was die Etymologie des vorauszusetzenden altpers. *farnah-* anbelangt, so muss es auf altslav. *paliti* (Praes. *paljõ, pališi*), φλέγειν, φλογίζειν und *pepelų* τέφρα, σποδός bezogen werden.

Neupersisch فرا. — Dieses Wort, das eine viel umfassendere Bedeutung hat, als Horn (a. a. O., S. 180, Nr. 809) angibt, wird von diesem einfach auf awest. *frā* zurückgeführt. Aus *frā* müsste aber nach den neupersischen Auslautsgesetzen *far* werden. Das lange *ā* am Ende zeigt, dass etwas dort abgefallen ist. Ich identificire فرا mit awest. *frāš*.[1] Es hängt also mit فراز zusammen. Der Unterschied zwischen beiden ist der, dass فرا auf den Nominativ, فراز dagegen auf den Instrumental desselben Stammes zurückgeht.

Neupersisch فراخ. — فراخ ‚weit, breit‘ wird von Horn (a. a. O., S. 180, Nr. 810) auf das awest. *fraϑah-* ‚Breite‘ = altind. *prathas-*, griech. πλάτος zurückgeführt. Dies ist nicht richtig, da das Wort dann

[1] Die Bemerkung von Bartholomae in den *Indogerm. Forschungen* ii, S. 266, Note 2 war überflüssig, wie aus dieser *Zeitschrift* v, S. 76 hervorgeht.

im Pahlawi [Pahlawi] und im Neupersischen فراه lauten müsste. Das Wort lautet aber im Pahlawi [Pahlawi], das entsprechend dem neupers. فراخ nur *frāχ* gelesen werden darf. — Der Schluss erinnert an Pahlawi [Pahlawi] ‚Hölle‘ = neup. دوزخ, das, wenn man *dōzaχ* liest, aus dem awest. *daōžaṅha-*, und wenn man *dūzaχ* liest, aus einem vorauszusetzenden *dužaṅhwa-* hervorgegangen ist. Aus *dužaṅhwa-* wurde *dūžaχ*, dann *dūzaχ*. Ich leite demgemäss فراخ von *fra*+*aṅhu-* ab, so dass die zu Grunde liegende awestische Form *frånhwa-* gelautet haben mag.

Neupersisch كير. — Das Wort كير ‚penis‘ findet sich, gleich einer Reihe von Wörtern, die gewöhnlich sind, in dem *Grundriss der neupersischen Etymologie* von HORN nicht verzeichnet und in Folge dessen auch nicht erklärt. Und doch muss ein Jeder, der den *Bundehesch* im Original gelesen hat, auf die richtige Etymologie dieses Wortes von selbst kommen. كير entspricht dem im *Bundehesch* S. 36 und 37 vorkommenden [Pahlawi], welches ein awest. *kairjam* voraussetzt. Die Bedeutung ist ‚Instrument‘, d. h. ‚Begattungs-Instrument‘. Gehört arm. կայութին ‚penis‘ zu neup. كير?

Neupersisch كُشادن. — Neupers. كُشادن, كُشودن, Praes. كُشايم ‚öffnen‘ führt DARMESTETER (*Études Iraniennes* I, 59) auf awest. *šā*, altpers. *šijā* ‚weilen, ruhen‘ zurück, indem er auf die Diction كُشاده دل hinweist. Diese Etymologie wird von HORN (*Grundriss der neupersischen Etymologie* S. 206, Nr. 923) mit Recht verworfen. Dagegen ist die von ihm vorgebrachte Etymologie BARTHOLOMAE's aus *wi*+*ćjā* (*ćjā* = altind. *ći*) ebenso wenig stichhältig. Ich leite كُشادن, Pahl. [Pahlawi] von altind. *sā* ‚binden‘+*wi* ab, also ‚losbinden‘, was awest. *wi-šhā* ergäbe. Den Infinitiv *sātum (Džāiminīja-Brāhmaṇa)*, neben dem gewöhnlichen *-situm*, reflectirt كُشادن, neben dem auch كُشودن vorkommt. Praes. كُشايم verhält sich zu demselben wie sich نمايم zu نمودن verhält.

Das *k* in جهانكشاى, Pazand *kūšādan* ist ebenso wie in كلاغ (HORN S. 192, Nr. 862) zu erklären.

Neupersisch مينو ‚Himmel, Paradies‘ HORN (a. a. O., S. 227, Nr. 1011). — Ich bringe dieses Wort nur deswegen hier vor, um den

muthwilligen Widerspruchsgeist der sogenannten ‚Junggrammatiker' zu illustriren. Horn bemerkt in der zu *mēnōī* ‚Geist' gehörenden 3. Note: ‚So lese ich mit Dr. Andreas; Fr. Müller's *mīnōīg χrat* (*SWAW.*, Phil.-hist. Cl., Band cxxv, S. 1, 2) kann ich schon um deswillen nicht für richtig halten, weil in einem sonst so guten Pehlevi-Texte, wie es der Mirokhired ist, eine Form mit *-īg* statt *-īk* zu auffällig ist, als dass man sie ohne Noth annehmen dürfte.' Ich sage ausdrücklich in meiner Abhandlung, warum ich *mīnōīg* lese. Es ist die Stelle xii, 3, 4. Dort steht: [Pahlavi] 4. [Pahlavi] 3. [Pahlavi] 3. *mainjo i χard pāsuχ kard* 4. *ku: χīr i gēϑī pa bun-dahešn ēdūn rāst baχt estād ćūn ān i mainjō.* Dies übersetzt Neriosengh folgendermassen: 3. *paralōkījā jā buddhiḥ pratjuttaram akarōd* 4. *jać-ćhubhā jad ihalōkījā mūladāna īdṛšā satjā wibhaktam āsīd jathā tad jat paralōkījam.* Da nun das Wort [Pahlavi] am Ende des ganzen Satzes nicht *mīnōī-i*, sondern nur *mīnōīg* gelesen werden kann und dieses [Pahlavi] ebenso geschrieben ist wie [Pahlavi], so schloss ich daraus, dass auch hier *mīnōīg χrat* gelesen werden müsse. — Natürlich halte ich die Schreibung [Pahlavi] für [Pahlavi] nicht für mustergiltig.

Neupersisch نبید, نبیذ. — Das Wort نبید ‚Fruchtsaft, Wein' wird von Horn (a. a. O., S. 230, Nr. 1025 bis) nach Nöldeke von einem vorauszusetzenden awest. *nipīta-* ‚Trank' abgeleitet. — So lange die Pahlawiform, welche [Pahlavi], [Pahlavi] lauten muss, nicht gefunden ist, erlaube ich mir an der Richtigkeit der Horn-Nöldeke'schen Etymologie zu zweifeln und zwar wegen Pahl. [Pahlavi], das ich für einen Fehler für [Pahlavi] (siehe oben S. 143) halte.

Neupersisch نگون. — نگون ‚inflexus, incurvus, inversus, deorsum pendens' findet sich in Horn's *Grundriss der neupersischen Etymologie* nicht verzeichnet. Das Wort lautet im Pahlawi [Pahlavi] und findet sich auch als նկուն im Armenischen wieder. Ich leite es von einem vorauszusetzenden awest. *nīka-* = altind. *nīća-* (von altind. *njańć-*, awest. *njâńć-*, vgl. awest. *frāka-* = altind. *prāćā-*) ab. Das Suffix *-ūn* ist ebenso wie in هامون = *hama-*, پیرامون = einem vorauszusetzen-

den *pairi-jāma-* (welches bei Horn auch fehlt), zu erklären. Es tritt wie das Suffix *-ān* (in جان, دهان, زبان, مسلمان u. s. w.) stammerweiternd auf.

Armenisch խանութ. — Darüber schreibt Hübschmann (*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* Bd. xlvi, S. 237): *χanut'* auch *hanut'* ‚Werkstatt, Laden‘: syr. חנותא *(ḥānūϑā)*, arab. حانوت (aus dem Aramäischen). — Levy (*Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch* ii, S. 80, a) bemerkt über חנות: ‚Stammwort חני ‚lagern‘ — ‚Kramladen, Kaufhalle, Bazar‘, eigentlich der Ort, wo die Karawanen sich niederliessen und woselbst gewöhnlich auch der Jahrmarkt abgehalten wurde.‘ — Dazu bemerkt Fleischer, ebenda, S. 206, a: ‚חנות ist allerdings von חני abzuleiten, bedeutet aber nach festem Sprachgebrauche nie den Ort, wo die Karawanen sich niederlassen, zelten oder ‚lagern‘, sondern eine einzelne Bude, einen einzelnen Kram- oder Schankladen‘. — Schon diese Bemerkung Fleischer's hätte auf die richtige Etymologie führen können. Das Wort entstammt nämlich dem Pahlawi 𐭧𐭠𐭭, neupers. خان, über welche man in dieser *Zeitschrift* Bd. vi, S. 355 nachlesen möge. — חנותא verhält sich zu Pahl. 𐭧𐭠𐭭 wie אתותא zu אות.

Armenisch խաչ. — Das armen. խաչ ‚Kreuz‘ ist ins Türkische als حاج, حچ, خاچ eingedrungen. Es erscheint aber auch im Persischen als خاج und im Pahlawi als 𐭧𐭠𐭰. Im persischen Lexicon wird خاج durch چليپا erklärt, das aus dem Pahlawi stammt und dem aram. צליבא, ܨܠܝܒܐ entsprungen ist. In den altpersischen Keilinschriften kommt für ‚Kreuz‘ das Wort *uzamā (uzzamā)* vor. Woher mag wohl խաչ, خاج, 𐭧𐭠𐭰 stammen? — Steckt etwa darin eine im Pahlawi vor sich gegangene alte Umbildung des hebr. עץ ‚Baum, Stock‘, dann auch ‚Pfahl zum Anheften der Verbrecher‘?

Armenisch խարբալել. — Darüber bemerkt Hübschmann ‚Die semitischen Lehnwörter im Alt-Armenischen‘ (*Zeitschrift d. deutschen morgenländ. Gesellschaft* xlvi, S. 238): *χarbal-el* = σινιάζειν ‚durchsieben‘ Luc. 22, 31, später ‚versuchen, beunruhigen, verwirren‘, von *χarbal* ‚Sieb‘, das im Altarmenischen nicht belegt ist; aram. עלבלא

arbālā, arab. غربال *γirbāl* ‚Sieb'. LAGARDE, *Armenische Studien,* Göttingen 1877, 4°, S. 65, Nr. 976 schreibt darüber: խարբալ ‚Sieb' nennt CIAKCIAK modern, aber խարբալել steht schon Luc. 22, 31 für σινιάσαι. Nach SCHROEDER's *Thesaurus* 47 altparthisch, da ערבל Türken und Persern gemein sei; arab. *γirbāl* (SCHIAPARELLI 325, BERGGREN 253 *γarbāl*), aram. ערבל und im Talmud ארבל bedenkt er nicht: auch *cribrum* der Römer dürfte sich trotz *cernere,* κρίνειν nicht trennen lassen. Die semitischen Wörter bieten eine unbedingt einleuchtende Etymologie nicht dar.' — LEVY (*Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch* III, 696, a) leitet das Wort ערבלא von ערב ‚mischen' mit angehängtem ל ab. Von ערבלא kommt עַרְבֵּל ‚verwirren, vermischen' (wie oben im Armenischen).

Keiner der angeführten Gelehrten hat die richtige Etymologie und den Ursprung des in Rede stehenden Wortes klar erkannt. Dasselbe ist nichts anderes als das lateinische *cribellum,* welches wie so viele lateinische Culturausdrücke in die orientalischen Sprachen eingedrungen ist (vgl. FLEISCHER bei LEVY a. a. O. I, S. 282, b).

Armenisch ծառայ. — Das Wort ծառայ ‚Sklave, Diener' ist bisher noch nicht erklärt worden. — Das Wort gehört wegen des Ausganges gewiss zu den aus den semitischen Sprachen eingedrungenen Elementen. Ich identificire ծառայ mit dem hebr. צר ‚Feind' und sehe es für eine Uebersetzung des armen. ստրուկ ‚Sklave' = altind. *šatru-* ‚Feind' an. — Das Wort hat aus dem Hebräischen seinen Weg ins Armenische durch das Pahlawi gemacht, wo bekanntlich nicht blos die aus dem Aramäischen stammenden Worte, sondern auch die aus dem Arabischen hergenommenen mit dem Zeichen der emphatischen Form des Aramäischen uns entgegentreten.

Armenisch հաղբք. — Das Wort հաղբք ‚Schlinge, Fallstrick' (Stamm: հաղբի-) wird von HÜBSCHMANN in seiner Abhandlung ‚Die semitischen Lehnwörter im Alt-Armenischen' (*Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellsch.* Bd. XLVI, S. 226 ff.) weder unter den syrischen noch auch unter den arabischen Lehnwörtern verzeichnet, obschon es darunter gehört, da es das aram. חבלא, ܚܒܠܐ, das arab. حبل repräsentirt.

Eingeschobenes n im Armenischen (vgl. diese *Zeitschrift* Bd. v, S. 269). — Zu dem, was HÜBSCHMANN in der *Zeitschrift d. deutschen morgenländischen Gesellschaft* Bd. XLVI, S. 230 über diese Erscheinung bemerkt, füge man փանդամ neben փադամ und փադան hinzu. Die awestische Form *paitidāna-* wurde durch *patdān* zu *paddān* und *paddām,* wovon letzteres im Pahlawi [Pahlavi], armen. փադամ (auch ins Talmudische als פדאמא und ins Arabische als فدام, فدّام, فدّوم eingedrungen), ersteres im armen. փադան zu Tage tritt. Aus փադամ entstand erst später փանդամ. Dies dürfte die von HÜBSCHMANN vorgeschlagene Annahme eines syrischen Dialektes zur Erklärung dieser Erscheinung hinfällig machen.

Altpersisch šć = Pahl. [Pahlavi] = neupers. ز. — Die Richtigkeit der von mir in dieser *Zeitschrift* v, S. 67 von نماز aufgestellten Erklärung wird von P. HORN bestritten, und zwar deswegen, weil altpers. *šć* = neupers. *z* (Pahl. *ć*) sich nicht nachweisen lässt. — Ich erlaube mir nun, dieses Lautgesetz kurz zu beleuchten. Ein ganz unzweifelhafter Beleg dafür ist altpers. *ćišćij Behistān* I, 53 (für *ćit-ćit*) = Pahl. [Pahlavi] = neupers. چیز. Darnach ward aus altpers. *ćišćij* zunächst Pahl. *ćiš*, welches durch die Mittelform *ćiž* in neupers. چیز überging. Ganz so scheint auch altes *namašćij* zu neupers. نماز sich entwickelt zu haben. Aus *namašćij* wurde zunächst *namāš* (Pahl. [Pahlavi], SALEMANN, *Ueber eine Parsenhandschrift* S. 98), dann *namāž* (Pahl. [Pahlavi], Pazand *namāž,* neupers. نماژ), aus welchem schliesslich نماز sich entwickelte.

FRIEDRICH MÜLLER.

Prabhācandra's Epitaph, the oldest Digambara inscription. — Mr. LEWIS RICE has discovered and published our document. It opens his volume of *Inscriptions at Śravaṇa Belgola* (Bangalore 1889). The contents are summarised and discussed at length on p. 3—15 of the 'Introduction'; farther on, on p. 1 of the 'Text in Roman characters', we find a Roman transliteration and opposite to the page an original copy; finally, p. 1 of the 'Text in Kannaḍa characters' presents a Kannarese transliteration, and the prefixed plate offers an ink impression.

As far as we can judge from the ink impression, the editor had to grapple with more than ordinary difficulties when he set himself to work on that ancient record. So, while trying to offer some corrections, we hope they will be regarded more as a kind of well-deserved tribute to our pioneer than of faultfinding criticism.

The Roman transliteration will best form a base for our notes. In its $14^1/_2$ prose lines we have to alter the following particulars:

[in the middle of line 4 read *Kṛttikāryya*],[1]
at the end of line 5 read °*vaye Bh*°,
in the beginning of line 8 read *kramenaiva j*°,
at the end of line 8 read °*vikula*,
in the middle of line 9 read °*dro nām*°,
towards the end of line 11 read °*tyake k*°,
after the beginning of line 12 omit the hyphen after °*vati*,
at the end of line 14 read °*tam*.

Most of these changes are insignificant; but that in line 9 offers a better exploration of the purport of the inscription. Its prose part now records two events that belong to entirely different epochs, viz. 1. the Jain emigration to the south at Bhadrabāhu's advice, 2. Prabhācandra's religious suicide by starvation on the hill Kaṭavapra.

The first event is alluded to only by way of an historical introduction. Being the initial fact of the Digambara tradition, it is necessarily often mentioned in the beginning of inscriptions, and it well ranges in this respect with the allusions to Mahāvīra which frequently occupy the same position. There is of course no reason whatever to assume that the facts, which the second halves of such inscriptions relate, must be synchronistic with those typical events of their first parts. So we put a full stop after the word *prāptavān* in line 9 of our inscription as it closes the first part. The second part then relates the fact which has caused the inscrip-

[1] I insert this correction of Dr. FLEET's, taking it from his article *Ind. Antiquary*, vol. XXI, p. 156—160, which came only into my hands after the above had been written.

tion to be engraved. Prabhācandra, whose death required this very elaborate and almost unique commemoration, was certainly no common ascetic. Therefore we believe him to be the wellknown Digambara author whose merits are praised by Jinasena (about 780 A. D.) and many others. We shall probably ascertain one day his approximate date by literary research and we may then combine the evidence gained from that with the palaeographical one which clearly puts the inscription into the 7th century A. D.

Nov. 1892/June 1893.

ERNST LEUMANN.

Indische Fabeln bei den Suahelis (Nachtrag zu oben, S. 215). — Die Geschichte von dem Haifisch und dem Affenherz, deren Vorkommen bei den Suahelis ich auf BÜTTNER's Autorität hin hervorhob, ist auch schon in EDWARD STEERE's *Swahili Tales*, London 1870, erzählt worden, S. 3 ff. Auf indischem Boden findet sich diese Fabel ausser an der von mir angeführten Stelle auch noch in den Jâtakas: Nr. 208, *Suṃsumârajâtaka,* FAUSBÖLL II, S. 158 ff. — Von STEERE's Erzählungen sind nun aber auch noch einige andere auf indische zurückzuführen: so die vom Esel ohne Herz und Ohren, S. 5 ff. = MANKOWSKI, Der Auszug aus dem Pañcatantra in KṢEMENDRA's *Bṛihatkathâmañjarî,* S. 58 f. (BENFEY's *Pañcatantra* II, S. 295—9). Selbst der Zusammenhang beider Geschichten untereinander ist hier derselbe wie dort: der Affe in der ersten erzählt dem Haifisch (resp. Krokodil) die zweite. Es entspricht sich ferner STEERE, S. 365 ff., und MANKOWSKI, S. 49 ff.: die Geschichte von der Krähe und den Eulen (BENFEY II, S. 213 ff.). Ausserdem ist mir das Motiv von STEERE, S. 377 (dass ein Hase den Löwen, der sich in des Hasen Höhle in den Hinterhalt gelegt hat, veranlasst zu sprechen und also sich zu verrathen, indem er bei des Löwen anfänglichem Schweigen seine Verwunderung ausspricht, dass heute die Höhle in ungewöhnlicher Weise seinen Gruss nicht erwidere) auch aus einem Jâtaka erinnerlich, das ich indessen noch nicht wieder herausgefunden habe. — Andere Entsprechungen mögen sich vielleicht noch

anschliessen lassen. Diese Uebereinstimmungen zwischen den Erzählungen der Suahelis und Indiens haben bei den heutigen vielfachen Ansiedelungen von Indiern an der Ostküste Afrika's (Herr Hofrath BÜHLER hebt in brieflicher Mittheilung an mich hervor, dass an der ganzen Küste von Suakim bis nach Sofala indische Vâniâs, Bhâtiâs u. s. w. angesiedelt sind) selbstverständlich nichts Wunderbares. Ich habe trotzdem darauf hinzuweisen für nöthig gehalten, weil ich die Kenner der Suaheli-Literatur veranlassen möchte, sich über das Alter dieser Suaheli-Erzählungen auszusprechen. Ich glaube an sehr frühen Verkehr zwischen Indien und Afrika, und halte es daher für wünschenswerth, zu erfahren, in wie weit die indisch-afrikanischen Fabelwanderungen uns dafür Beweise in die Hand geben. — Ich benutze gleichzeitig diese Gelegenheit, um meine Herren Fachgenossen wissen zu lassen, dass ich damit beschäftigt bin, die indischen Jâtakas zu einer Darstellung des indischen Volksthums zu verarbeiten, und dass ich das Buch darüber im Laufe des nächsten Sommers zum Druck geben zu können hoffe.

Berlin.

R. OTTO FRANKE.

